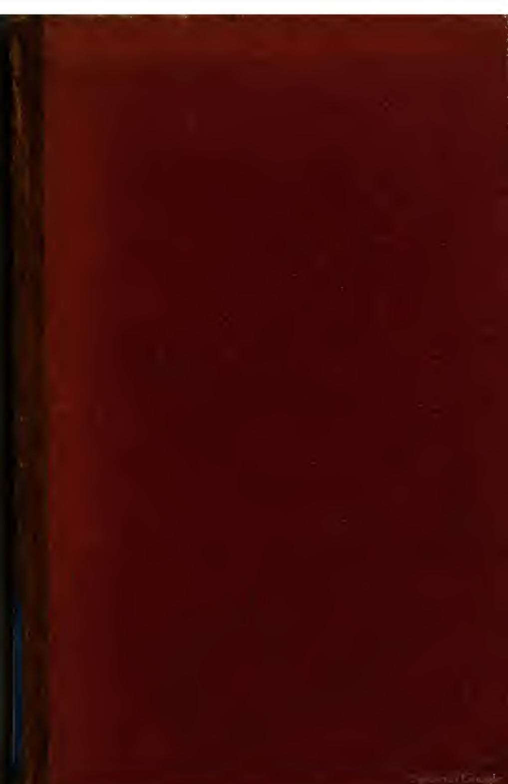
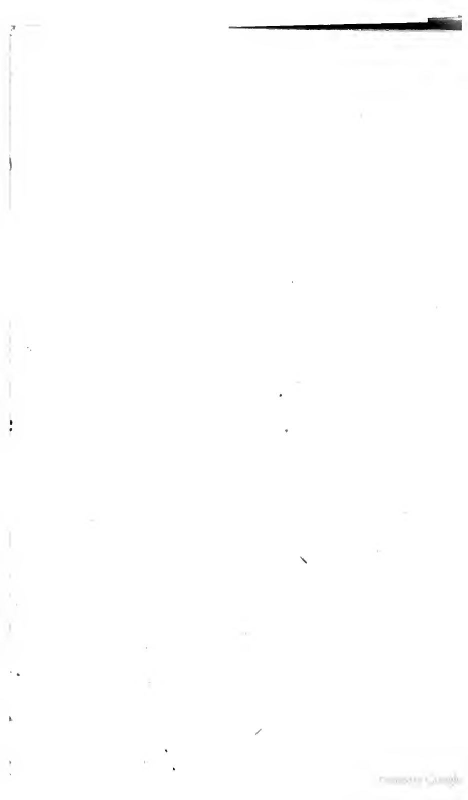




# ELEMENTI

# DI FILOSOFIA


BG

# ELEMENTI

DI

# FILOSOFIA

DEL BARONE

## PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA REGIA UNIVERSITA' DI NAPOLI, SOCIO CORRISPONDENTE DEL REAL ISTITUTO DI FRANCIA, ACCADEMIA DELLE SCIENZE MORALI E POLITICHE EC. EC. CAVALIERE DEL REAL ORDINE DI FRANCESCO 1.° E CAV: DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGION DI ONORE.

VOLUME I.

QUINTA EDIZIONE

*Con correzioni che non si trovano nelle antecedenti edizioni.*



NAPOLI
DAI TORCHI DEL TRAMATER
Salita S. Sebastiano n. 51.
1846.


BIBLIOTECA NAZ
ROMA
VITTORIO EMANUELE

# A' GIOVANETTI

## AMANTI DEL VERO SAPERE

*Giovanetti*

*Da un secolo in qua notabili cambiamenti sono accaduti nella filosofia; quindi agli antichi elementi debbono sostituirsi i nuovi. Eccellenti libri spargono incessantemente la luce nel mondo filosofico; ma ciò non ostante, parmi, che non abbiamo ancora buoni elementi. Per formar questi fa d'uopo seguire con uno spirito di analisi tutta la storia della filosofia, fermarsi specialmente all' epoca dell' attuale rivoluzione filosofica; esaminar profondamente le cause, che l' han fatta nascere; leggere, in conseguenza, e far l' analisi di tutti i libri classici delle diverse scuole filosofiche, che da Cartesio sino a questi giorni si sono stabilite nell' Europa culta. Un tale studio può solamente porre il pensatore in istato di scrivere buoni elementi. Posso assicurarvi di aver fatto diligentemente questo cotanto laborioso studio, e ciò credo che mi dia il diritto di dare al Pubblico gli Elementi della Filosofia. Essi conterranno: 1.° la Logica pura, cioè la Logica delle idee: 2.° la Psicologia: 3.° l' Ideologia: 4.° la Logica mista, cioè la Logica de' fatti: 5.° la Filosofia de' doveri naturali: 6.° la Filosofia della Religione, o la* Teologia naturale.

*La Logica pura sebbene di piccola mole, è destinata a formar de' pensatori. Ciascuno de' sette capitoli, da' quali*

*è composta, mi sono studiato che contenga, unitamente alle altre, qualche dottrina principale, a cui sieno intimamente legate le differenze delle particolari opinioni, che oggi si vedono nell' impero della filosofia. Nel primo capitolo definisco la* Filosofia, *nel senso in cui oggi ordinariamente si prende questo vocabolo. Nel secondo stabilisco la distinzione fra le cognizioni pure, e le cognizioni empiriche. Per non aver fatto attenzione a questa importante distinzione, Destutt-Tracy ha adottato l' empirismo, e sull' abuso di essa è fondata la filosofia* trascendentale, *che oggi domina nell' Alemagna. Il terzo capitolo esamina la tanto famosa quistione de' giudizi sintetici* a priori, *donde ha avuto origine la rivoluzione, che Kant ha prodotto nella filosofia. Il capitolo quarto risolve uno de' principali problemi della moderna logica, cioè come il raziocinio speculativo, essendo appoggiato su l' identità sia nulla di meno istruttivo. Il capitolo quinto difende le regole sillogistiche da alcune obiezioni de' moderni. Il sesto stabilisce la distinzione fra l' ordine della deduzione delle nostre idee e quello della deduzione delle nostre conoscenze. Il settimo ed ultimo capitolo determina le leggi, non tanto universalmente conosciute, de' due metodi analitico, e sintetico.*

*Le altre parti del corso elementare, le quali saranno pubblicate senza ritardo, sono scritte collo stesso spirito.*

*Questa quinta edizione è notabilmente migliorata. In fine di ciascuna parte di questi Elementi vi è un riassunto a dialogo come nella 3.a e 4.a edizione, nel quale ho seguito il metodo sintetico nelle materie trattate col metodo analitico nel corpo dell' opera. In tal modo spero che sarete bene istituiti — Vivete felici.*

# LOGICA PURA

# CAPO PRIMO

## NOZIONI PRELIMINARI SULLA FILOSOFIA.

§. 1. Se un uomo cade, in un certo modo, sul suolo egli sente del dolore: se io, in un certo modo, lo batto, o colla mano, o con un bastone, sente pure del dolore. Il cadere sul suolo è un *moto*, con cui da una posizione passa egli ad un'altra. La percossa, che riceve, o dalla mano, o dal bastone, è pure un moto, con cui la mano, o il bastone passa da una posizione in un'altra, e dà un urto al corpo dell'uomo, che percuote. Il dolore, che quest'uomo sente in seguito di tali moti, è una *sensazione*.

Se un sasso, o un legno, cade sul suolo, noi non diremo, che esso sente dolore. Se lo batteremo nè pure diremo, che esso sente dolore; poichè non ci dà alcun segno di sentire alcun dolore. Il sasso dunque, ed il legno non sono capaci di sensazioni, e l'uomo è capace di sensazioni. Vi sono perciò cose, che sono capaci di sensazioni, e cose, che non sono capaci di sensazioni. Le prime son quelle, in cui in seguito di un certo moto si desta una certa sensazione; le seconde son quelle, in cui in seguito di qualunque moto non si desta alcuna sensazione. Le prime si chiamano *Esseri sensitivi*: le seconde si chiamano *Esseri non sensitivi*. La natura ci presenta dunque sin da principio due classi di esseri, una degli esseri sensitivi, l'altra degli esseri non sensitivi.

§. 2. Un sasso è una cosa lunga, larga, e profonda: lo stesso dee dirsi di un bastone, esso è lungo, largo, e profondo. Ciò che è lungo, largo e profondo, si dice *esteso*. Se prendiam un dado, esso ci mostrerà chiaramente, che ha una lunghezza, una larghezza, ed una profondità; esso è dunque esteso. Il nostro corpo pure è esteso: esso ha una lunghezza, una larghezza, ed una profondità.

Noi abbiamo veduto, che un sasso, ed un bastone non sono capaci di sensazioni, che noi ne siamo capaci; vi è dunque qualche cosa in noi, che ha sensazioni, la quale non si trova nel sasso, e nel bastone. Questa cosa, che in noi ha sensazioni, si chiama *Anima*.

Da ciò vedete che tutti gli esseri sensitivi, oltre di essere estesi, hanno pure un'anima, che ha sensazioni. Gli esseri sensitivi si dicono perciò *esseri animati*, o pure, con un solo vocabolo, *animali*. Gli animali sono, in conseguenza, quelle cose, che sono estese, ed hanno un'anima.

§. 3. Il sasso, ed il bastone sono estesi; ed essi inoltre possono esser mossi. Un esteso, che può essere in moto, si chiama *corpo*. Noi abbiamo pure in noi ciò che è capace di sensazioni, vale a dire un' anima. Gli animali perciò generalmente son quelle cose, che son composte di un corpo, e di un' anima.

§. 4 L' uomo è un animale, ed in ciò è simile al cane, al cavallo, ed agli altri animali. Ma egli se ne distingue non solamente per la forma del suo corpo, ma principalmente per la natura dell'anima sua. Noi studiamo, impariamo a leggere, a scrivere, a computare. Ora nè il cavallo, nè alcun altro animale è capace di apprendere a leggere, a scrivere, a computare. Il computare è un discorrere, un ragionare. Noi dunque ragioniamo, e gli altri animali, non ragionano. La capacità di ragionare chiamasi *Ragione*. Gli altri animali, in conseguenza, diversi dall' uomo, son privi della ragione, e l' uomo, ne è dotato; per ciò gli altri animali si dicono animali *irrazionali*, e l' uomo dicesi *animale razionale* o *ragionevole*.

L'anima degli altri animali diversi dall'uomo è solamente sensitiva; ma l' anima dell' uomo è sensitiva, e ragionevole insieme.

§. 5. Io ho detto che computare è discorrere, o ragionare. Ma vediamo ciò che facciamo quando computiamo. Se vogliamo sapere qual numero fanno cinque e cinque, possiamo aprire la mano diritta, e vedremo il numero cinque nelle cinque dita di questa mano, e tener chiusa la mano sinistra: indi aprendo successivamente ciascun dito della mano sinistra diremo cinque ed uno son sei, sei ed uno son sette, sette ed uno son otto, otto ed uno son nove, nove ed uno son dieci. Noi diremo, in sostanza, il numero che risulta aggiungendo cinque a cinque è il numero stesso delle dita, che risulta aggiungendo alle cinque dita della mano diritta le cinque dita della mano sinistra. Or aggiungendo alle cinque dita della mano diritta le cinque dita della mano sinistra, risulta il numero di dieci: cinque e cinque son dunque dieci. Tutto ciò è un discorso, un ragionamento; noi dunque computando, ed apprendendo l' abbaco, ragioniamo; e poichè un cavallo, un gatto, e qualunque altro degli animali detti irragionevoli, non è capace di computare, dobbiamo dire, che esso non è capace di ragionare.

§. 6. Per intendere con maggior chiarezza ciò che facciamo, quando ragioniamo, vi reco questo altro esempio. Suppongo che v' incontriate, per la prima volta, in una lepre, questa vedendo voi prende la fuga: se vi domando, che cosa è esso? mi risponderete, è un animale: e se io vi dicessi che è un sasso, voi sorpreso mi rispondereste: un sasso! fugge, ed è un sasso? Quando, vedendo la lepre che fugge, avete detto in voi stesso, questa cosa è un animale, avete fatto un vero ragionamento: voi avete detto nel vostro pensiere: questa cosa fugge, ciò che fugge è un animale: essa è dunque un animale. Voi giudicate che la cosa che vedete è un animale, perchè giudicate, che essa fugge, e ciò che fugge sia un animale. Quando noi facciamo un giudizio, perchè ne abbiamo fatti

due altri, questo procedimento del pensiere chiamasi *raziocinio*. Il fare un giudizio, perchè se ne son fatti degli altri, dicesi pure *dedurre un giudizio da altri giudizi*. Ma che cosa facciamo quando giudichiamo? Noi pensiamo che una cosa è in tale o tal maniera, o pure non è in tale o tal maniera. Così dicendo: *Ciò che fugge è un animale*, noi pensiamo che un corpo che fugga sia nel modo, in cui è animato, cioè retto da un' anima, e dicendo: *il sasso non è animale*, noi pensiamo, che il sasso non sia in questo modo. Nel primo caso noi pensiamo che il corpo che fugge abbia la qualità o sia il modo di essere animato; nel secondo, che il sasso non abbia una tal qualità.

§. 7. L' esser l'uomo composto di un corpo di una certa forma, il quale è diretto da un' anima fornita di *Ragione*, fa sì che egli sia superiore agli altri animali, e li signoreggi. Vedete quel fiero cavallo: esso è superiore nella forza all' uomo; intanto l' uomo lo doma, lo signoreggia, sale sul suo dorso, e vi si fa condurre; e l' impiega a tanti altri usi, utili alla vita umana. Il bove è un animale, che ha una forza molto superiore a quella dell' uomo: nondimeno l' uomo lo domina, gli fa arare la terra, l' impiega al carro per fargli trasportare de' corpi molto pesanti, e lo fa così servire a' suoi fini, l' uomo dunque domina sugli altri animali della terra, non già per la forza del suo corpo, ma per la ragione, che regola i moti del suo corpo.

§. 8 Abbiamo detto che l' uomo è superiore agli altri animali, e che li signoreggia, principalmente per la ragione, ma vediamo come l' uomo si serve della sua ragione, per esercitare il suo impero non solamente su gli altri animali, ma eziandio su tante altre cose.

Osserviamo quel pane, che mangiamo ogni giorno: esso è farina impastata, cioè mescolata con dell'acqua e con del sale: questa pasta divisa in tante piccole masse, si manda al forno: essa acquista una certa consistenza, ed un certo colore, e diviene ciò che noi chiamiamo *pane*. Ma questa farina che

cosa è essa mai? Essa è grano macinato, grano che si manda al molino, che lo macina, cioè lo divide in piccoli corpicciuoli, i quali uniti insieme fanno ciò che noi chiamiamo farina. Ma come si produce questo grano? l'uomo non può produrre il grano ; ma può moltiplicarlo a dismisura : egli prepara la terra, arandola , e zappandola : egli vi getta in seguito del grano: questo sepolto sotto la terra riceve ivi coll' ajuto della pioggia, e del calore , un certo cambiamento, comparisce fra qualche tempo su la terra sotto l' aspetto di erba verde : questa erba verde aiutata dalla pioggia, dal calore del sole, e dalla coltura del diligente agricoltore, giunge a maturità, e diviene bianca: in questo stato di cose avviene la mietitura, in cui l'agricoltore recide colla falce dalla superficie del suo campo tutti i fili del grano, e forma i covoni. In questi covoni si trovano insieme le spighe, la paglia, ed il grano : il grano dunque vi è mescolato con dei corpi, che sono stati il suo sostegno, ed il suo inviluppo. L'agricoltore vuol separare il grano da'corpi estranei, in cui è esso inviluppato: egli porta i covoni su l'aia, ed ivi trebbia il grano.

§. 9. Vi dissi, che l' uomo non può produrre il grano , ma può moltiplicarlo a dismisura. La produzione del grano supporrebbe che non vi fosse affatto grano nella natura ; e che il grano non dovesse nascere da un altro grano antecedentemente seminato; ma senza seminare del grano su la terra , l' uomo non può fare che questa produca del grano.

Nondimeno da un granello di grano seminato nascono su la terra molti fili, e nella spiga di ciascun filo si contengono molti granelli di grano. Da un granello di grano dunque seminato si produce una gran quantità di granelli di grano: ecco come l' uomo, senza produrre in origine il grano, può moltiplicarlo a dismisura.

§. 10. Riflettiamo ora su questo fatto : domandiamo all' agricoltore , perchè egli ari la terra e vi semini del grano? ci risponderà che fa ciò , perchè vuole che il campo produca la pianta del grano: domandiamogli perchè fa la mie-

titura, ed indi la trebbiatura? ci dirà perchè vuole del grano puro: domandiamogli finalmente, perchè vuole del grano puro? ci dirà, che lo vuole, o per fare del pane e mangiarlo, o per vendere il grano stesso e ricavarne del danaro.

Ora in tutto ciò noi vediamo, che l'agricoltore vuole una cosa, per ottenerne un'altra. La cosa, che si vuole per ottenerne un' altra, si chiama *mezzo;* la cosa, che si ottiene, si chiama *fine*. Così l'arare la terra, ed il seminare del grano, è un mezzo; l'erba verde del grano, che si vede, in seguito delle operazioni precedenti, è il fine: la mietitura, e la trebbiatura sono de' mezzi, per ottenere il grano puro; ed il grano puro è un mezzo per avere del pane, o del danaro.

Inoltre vedesi, che il mezzo produce il fine, ed il fine è prodotto dal mezzo. Ciò che produce una cosa si chiama *causa* o *cagione;* la cosa prodotta si chiama *effetto*. Così la sementa del grano è causa dell'erba verde del grano, da cui si vede coperto il campo seminato, e questa erba verde è l'effetto della sementa del grano. Il fine è dunque un effetto, ed il mezzo una causa di questo effetto. Il fatto, di cui abbiamo parlato, ci presenta dunque una catena di mezzi e di fini, e perciò una catena di cause e di effetti.

§. 11. Se l'uomo non avesse conosciuto questa catena di mezzi, e di fini, di cause, e di effetti, egli non avrebbe potuto fare il pane, che noi mangiamo. Niun altro animale fuori dell'uomo, sarebbe stato capace di farlo. L'uomo lo fa non solamente, perchè è dotato delle mani; ma eziandio, perchè è capace di conoscere la relazione fra le cause e gli effetti. L'uomo dall'esistenza dell'effetto deduce l'esistenza della causa: così vedendo un campo coperto della pianta del grano, egli deduce che questo campo è stato seminato. Similmente l'uomo dall'esistenza della causa deduce quella dell'effetto; egli perciò semina del grano, perchè giudica, che questa sementa produrrà una quantità di grano maggiore di quella, che egli seminerà. In siffatte deduzioni consiste l'uso

della ragione, cioè il raziocinio. L'uomo di fatto ragiona a questo modo. Chi vuole moltiplicare il grano, dee seminarlo in un terreno adatto alla produzione di questa pianta: io voglio moltiplicare il grano, debbo dunque seminarlo ne'terreni capaci di produrlo. L'uomo esercita perciò l'impero su gli animali, e su la terra intera, perchè è fornito della ragione, per la quale può conoscere la relazione fra le cause, e gli effetti, e dedurre l'esistenza di una di queste due cose dall'esistenza dell'altra.

§. 12. Una serie di raziocinî, destinata a darci la conoscenza la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi si chiama *scienza*. Per cagion di esempio, una serie di raziocinî, che avesse per fine di farci conoscere le cause, o siano i mezzi, che conducono a rendere i terreni più fecondi, ed ubertosi, si chiama la *scienza agraria*, o la scienza dell'agricoltura. La facilità poi di praticare tali mezzi, e di rendere così col fatto i terreni ubertosi e fecondi, chiamasi *arte dell'agricoltura*. Ed un'arte in generale è la facilità di praticare certi mezzi, per ottenere un dato fine.

Osservate che voi già possedete un'arte sapendo scrivere: quest'arte consiste nella facilità di fare colla penna alcune date figure, che si chiamano lettere, e di combinarle insieme col fine di esprimerne le parole. Voi su le prime impiegavate molto tempo per fare ciascuna lettera, ora la fate velocemente, e velocemente ancora scrivete le sillabe: questa velocità maggiore nel fare le lettere, e le sillabe, è la facilità, che avete acquistata coll'esercizio dello scrivere, cioè colla ripetizione frequente degli atti di scrivere. Tutte le arti dunque si acquistano coll'esercizio; voi ne avete ancora degli esempi nel ballo, nel suono, nel canto ec. Quando alcuno incomincia ad imparare ciascuna di queste arti, gli riesce, sul principio, molto penoso e difficile il fare ciascun moto necessario, ed impiega molto tempo nel farlo; colla ripetizione degli stessi moti, la difficoltà diminuisce, ed egli li fa con maggior celerità, e finalmente senza niuna pena.

La facilità di fare alcune date azioni si chiama pure *abito*. Quindi un' arte è un abito.

§. 13. Le scienze, e le arti hanno per fine di accrescere l'impero, che l'uomo può esercitar su la natura, e per fine ultimo la felicità dell' uomo. Nell'esempio dell'agricoltura, che vi ho recato di sopra, voi vedete bene, che quest' arte pone l'uomo nello stato di rendere fertile un terreno; e che le produzioni della terra servono a soddisfare i bisogni dell'uomo, ed a rendere la sua vita agiata e comoda. La nautica dà all' uomo l' impero sul mare, dandogli il potere di trasportare ne' lidi più lontani le produzioni, e le manifatture proprie di un paese. Le scienze e le arti, in una parola, fanno conoscere, e praticare i mezzi per la felicità del genere umano.

§. 14. Le scienze, e le arti sono un prodotto dell'anima umana, che le produce col conoscere, e col volere. La scienza dell' anima umana, in quanto conosce e vuole, si chiama *Filosofia.*

L'atto di conoscere e di volere lo chiamiamo generalmente *pensiere.*

La filosofia perciò può eziandio definirsi: la scienza del pensiere umano.

§. 15. Diciamo altrimenti, cioè con altre parole, ciò che è la filosofia. Una serie di raziocinî destinata a darci una conoscenza distinta della scienza umana, o dell'umano sapere, costituisce *la scienza dell' umana scienza, o dell' umano sapere.* Questa scienza dell' umana scienza è la *Filosofia teoretica.*

Ma l' uomo non solamente è destinato a conoscere, ma eziandio a volere, ed operare. La scienza dell'umana volontà costituisce la *Filosofia pratica.*

§. 16. Tutte le scienze teoretiche non sono altra cosa che sistemi di conoscenze.

La filosofia dunque, che esamina le leggi delle nostre conoscenze, contiene le leggi di qualunque scienza.

Ogni scienza, come abbiamo detto, è una serie di raziocini. Ora la filosofia fa conoscere le leggi di qualunque raziocinio; essa fa dunque conoscere le leggi di qualunque scienza.

Tutte le scienze pratiche hanno per iscopo di dirigere la volontà dell'uomo verso il bene. Ora la filosofia pratica esamina la natura dell' umana volontà, e la legge essenziale, che dee dirigerla: la filosofia pratica dunque contiene le leggi universali di tutte le scienze pratiche.

Da tutto ciò segue che *la filosofia contiene la legislazione suprema di tutte le scienze.* Questa verità s'intenderà chiaramente collo studio particolare della filosofia.

—0—

# CAPO II.

## NOZIONI PRELIMINARI SULLA LOGICA.

§. 17. L' uomo, come abbiamo detto, è un essere ragionevole. È questo un fatto, che ognun di coloro, i quali intraprendono la carriera delle scienze, ha dovuto più volte sentire in sè stesso. Non vi ha alcun di voi, che prima d'incominciare lo studio della Logica, non abbia fatto de' raziocini. Voi tutti siete qui venuti ad ascoltare le mie lezioni in forza di un raziocinio: voi avete pensato che per apprendere le scienze, fa d'uopo essere istruito da un maestro: ciascun di voi ha detto in sè stesso: *io voglio apprendere la filosofia; chiunque vuole apprendere una scienza, bisogna che abbia un maestro, che l'istruisca: io debbo dunque scegliermi un maestro, ed ascoltar le sue lezioni.* Tutto questo pensiere, che ha avuto esistenza nel vostro spirito chiamasi *raziocinio.*

Potete ora conoscere che in tutti i giorni della vostra vita, de' quali vi ricordate, avete incessantemente fatto de' raziocini, e che ne continuerete a fare ancora. Voi direte in voi stessi: *io voglio imprimere nella memoria le lezioni della Logica; per imprimere una conoscenza qualunque nella memoria, fa d' uopo renderla più volte, ed attentamente presente allo spirito; bisogna dunque leggere più volte, ed attentamente le lezioni di Logica, che ho ascoltato dal maestro.* Or

questo procedimento del vostro pensiere è per lo appunto un *raziocinio*. L'esistenza del raziocinio nel vostro spirito è dunque un fatto, che potete incessantemente osservare.

§. 18. Vi ho detto, che il raziocinio è un fatto? Ma che cosa è un *fatto?* un fatto è una cosa, che si mostra a' nostri sensi: così l'esistenza del sole, della luna, delle stelle, è un fatto; poichè tali cose si mostrano a' nostri occhi: l'esistenza de' corpi duri, molli, caldi, e freddi, è un fatto, poichè si mostra al nostro tatto. Le cose, che si mostrano a' nostri sensi esterni si chiamano *fatti esterni*; ma vi sono cose, che sono in noi, che si mostrano a noi; ma che non si mostrano per mezzo de' sensi esterni, e che si mostrano a noi soli, e non già agli altri uomini: così i nostri desideri, i nostri voleri, i nostri giudizî, i nostri raziocinî, sono in noi, si mostrano a noi; poichè ognuno di noi, quando desidera di mangiare, o di bere, sa che ha un tal desiderio; quando forma internamente la risoluzione di studiare, sa che egli fa questa risoluzione; quando giudica, che il mangiare il tal cibo nuoce alla salute del suo corpo, sa che fa il tal giudizio; quando conclude che bisogna scegliersi un maestro, ed ascoltare le sue lezioni sa che fa questo raziocinio. Tali cose si mostrano solamente a colui, in cui accadono, quando egli non le manifesta agli altri. Ogni uomo dunque sente in sè alcune cose, che in esso accadono. I filosofi esprimono ciò dicendo, *che ogni uomo ha coscienza de' proprî pensieri, e delle proprie modificazioni:* questa coscienza si chiama eziandio *senso interno*. Le cose che si mostrano a noi per mezzo del senso interno, si chiamano *fatti interni*. I fatti son dunque di due specie, altri sono esterni, ed altri sono interni. I primi si manifestano a noi per mezzo de' sensi esterni, i secondi per mezzo del senso interno. Questa distinzione de' fatti è molto importante. Ma ritorniamo al raziocinio che abbiamo riposto nella specie de' fatti interni.

§. 19 Questo pensiere, che noi abbiamo chiamato raziocinio, è un pensiere complesso, bisogna decomporlo ne' suoi

elementi. Voi non potete conoscere distintamente un composto qualunque, per esempio un edifizio, che esaminandolo parte a parte. Ora nel raziocinio noi osserviamo un pensiere, che si deduce da altri pensieri. Nel primo esempio addotto il pensiere : *io debbo sceglermi un maestro, ed ascoltare le sue lezioni,* è dedotto da seguenti **1.** *io voglio apprendere la filosofia:* **2.** *chiunque vuole apprendere le scienze, bisogna che abbia un maestro, che l'istruisca.* Nel secondo esempio, il pensiere : *bisogna leggere più volte, ed attentamente le lezioni di Logica, che ho ascoltato dal maestro,* è dedotto dai seguenti : **1.** *io voglio imprimere nella memoria le lezioni della logica:* **2.** *per imprimere una conoscenza qualunque nella memoria, fa d' uopo renderla più volte, ed attentamente presente allo spirito.* Il vocabolo *dunque* denota l' azione della mente, che *deduce.* Nel raziocinio perciò bisogna distinguere un pensiere dedotto, ed altri pensieri, da'quali si deduce. Io chiamo il pensiere dedotto *illazione,* ed i pensieri dai quali l'illazione si deduce *premesse;* e concludo che il raziocinio costa di illazioni, e di premesse.

§. 20. Dopo questa prima decomposizione del raziocinio nella illazione, e nelle premesse, io ritrovo, che tanto l'una, quanto le altre sono ancora de' pensieri complessi, poichè riflettendo su i diversi raziocinî, che noi facciamo tutto giorno, ritrovo, che tanto le illazioni, che le premesse sono *una operazione dello spirito per la quale noi pensiamo che un oggetto è, o non è di tale, o tale maniera.* A questa operazione io do il nome di *giudizio;* e concludo, che nel giudizio si comprende il pensiere di un oggetto, e quello di una qualità, che all'oggetto si attribuisce, o che dell'oggetto si nega. Il giudizio suppone dunque necessariamente due pensieri: quello dell'oggetto di cui si giudica, e quello di ciò, che si giudica di questo oggetto. Vi ha dippiù nel giudizio un'operazione dello spirito, per mezzo della quale noi guardiamo l' oggetto, e ciò che ne giudichiamo, come uno stesso tutto. Noi uniamo, per così dire, l' uno coll' altro, o pure separiamo l' uno dall' altro.

L' oggetto di cui si giudica, si appella il *soggetto del giudizio*; ciò che si giudica di questo soggetto è appellato l' *attributo*, o il *predicato*. In questo giudizio: *la neve è fredda, la neve* è il soggetto, *fredda* è il predicato. L' azione dello spirito, che riguarda la freddezza come esistente nella neve, o che unisce la freddezza alla neve, viene espressa dal vocabolo *è*, chiamato *copula* dai Logici, *verbo* dai gramatici. In questo giudizio rapportato di sopra: *chiunque vuole apprendere le scienze, bisogna, che abbia un maestro, che l' istruisca*, il soggetto è espresso dai vocaboli: *chiunque vuole apprendere le scienze*: il resto de' vocaboli contiene il verbo, ed esprime il predicato; e per vederlo chiaramente, basta sostituire la seguente espressione che è la stessa cosa: *è bisognoso di un maestro, che l' istruisca*: la voce *è* si chiama *verbo*, o *copula*, le parole, *bisognoso d' un maestro, che l' istruisca*, esprimono il predicato. Il soggetto ed il predicato costituiscono la *materia* del giudizio: il verbo ne costituisce la forma.

Nel giudizio o si afferma, o si nega una cosa di un' altra, nel primo caso il giudizio appellasi *affermativo*, nel secondo *negativo*. *Il circolo non è quadrato. La neve non è calda*, sono de' giudizi negativi.

Il pensiere del soggetto, e quello del predicato chiamansi *percezioni*, *idee*, *concetti*, vocaboli che nel momento uso indifferentemente nello stesso senso. Il giudizio suppone due idee.

§. 21. Concatenando più raziocinî col fine di far conoscere distintamente un oggetto qualunque, si fòrma una scienza; concatenando dunque molti raziocinî, affine di far conoscere distintamente il raziocinio, noi avremo una *scienza del raziocinio*. A questa scienza io do il nome di *Logica*.

Molte definizioni si son date della Logica; esse secondo me, non sono esatte, ed han servito a gettare la confusione nella mente de' giovanetti non solo, ma degli adulti ancora. Quasi tutte queste definizioni hanno riguardato la Logica come un'*arte*. *La Logica è la scienza del raziocinio*; ecco un' idea netta della Logica.



Un' arte del raziocinio consisterebbe nell' abitudine di ragionar bene, senza conoscer le regole di ragionare esattamente, o pure con conoscere queste regole, senza saperle dedurre dalle premesse. La Logica deduce da alcune premesse tutte le leggi del raziocinio; ella è dunque una scienza. Voi resterete convinti di questa verità, allorchè avrete studiato la Logica.

Se il raziocinio consiste, come abbiamo detto, nel dedurre un giudizio da altri giudizî, o in altri termini, una conoscenza da altre conoscenze; la definizione data equivale alle seguenti: *la Logica è la scienza della deduzione de' nostri giudizî. La Logica è la scienza della deduzione delle nostre conoscenze.*

Io mi son proposto di condurvi nel malagevole cammino della filosofia, senza punto disgustarvi; ma rendendovene piacevole lo studio. Per ottenere questo fine, io mi son proposto di farvi partire da ciò che vi è noto, per farvi giungere gradatamente a ciò che vi è ignoto. Io voleva darvi l'idea, che lego a questo vocabolo *Logica*: io cominciai a presentarvi un fatto, che ciascun di voi può incessantemente osservare in sè stesso. Questo fatto è il raziocinio: esso vi era noto: ognun di voi ha ragionato, prima d' incominciar lo studio di questa Logica, ma niuno di voi ha forse detto con riflessione: *io sono un essere ragionevole:* niuno di voi ha certamente osservato distintamente gli elementi del *raziocinio:* niuno ha diretto a sè stesso questa domanda: *che cosa è il raziocinio? quali sono i suoi elementi?* Io ho diretto la vostra attenzione sul vostro pensiere: io vi ho fatto osservare quel procedimento del pensiere, che chiamasi *raziocinio*: io ve l' ho fatto decomporre nei giudizî: io vi ho fatto decomporre il giudizio nei suoi elementi, cioè nelle *idee.* Ciò fatto vi ho dato un' idea della scienza, che è l' oggetto del vostro presente studio. Voi già sapete qual senso attaccar dovete a questo vocabolo *Logica.* Voi già incominciaste a conoscere, che vi ha una scienza del raziocinio. Il metodo,

che io terrò per insegnarvela si è di diriger la vostr'attenzione sul vostro pensiere, allorchè ragionate, e di condurvi così gradatamente da ciò, che vi è noto, sebbene forse non l'abbiate con attenzione, e distintamente osservato, a ciò che bramo di farvi conoscere.

§. 22. I raziocinî si compongono dunque di giudizî; ma i giudizî si fanno di due modi: in alcuni, (nei giudizî affermativi) noi affermiamo il predicato del soggetto, perchè l'esperienza c'insegna, che il predicato conviene al soggetto; non già perchè percepiamo alcuna necessità di questa convenienza, o alcuna impossibilità dell'opposto; in alcuni altri (nei giudizî affermativi) affermiamo il predicato del soggetto, perchè vediamo la necessità di questa convenienza, e l'impossibilità assoluta dell'opposto. Prendiamo per esempio questi due giudizî: *la neve è fredda*: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*. Vi si presenta innanzi gli occhi un corpo bianco, che si chiama neve: prima che vi si avesse detto, che la neve è fredda, e prima che voi l'aveste toccata, non potreste certamente pronunciare questo giudizio: *la neve è fredda*. L'idea del soggetto ch'è quella di un corpo di una determinata bianchezza, non v'induce in alcun modo a questa affermazione: voi non vedete fra il soggetto, ed il predicato alcun legame, vi è, in conseguenza, impossibile di conoscere, prima dell'esperienza, se la neve sia fredda. Voi toccate la neve: questo contatto eccita in voi la sensazione di freddo: voi pronunciate questo giudizio: *la neve è fredda*; non già perchè vedete alcuna necessità della convenienza del predicato *fredda* al soggetto *la neve*; ma perchè il tatto vi ha insegnato, che questo predicato conviene al soggetto; ma perchè la qualità di esser fredda si è da voi sentita nella neve; il motivo di questo giudizio non è dunque nella natura delle idee del soggetto, e del predicato; ma nell'esperienza.

Avviene altrimenti nell'altro giudizio rapportato: *due quantità uguali ad una terza, sono uguali fra di esse*. Voi ve-

dete fra il soggetto, ed il predicato non solo la convenienza, ma una convenienza *necessaria*; in modo che l'opposto è riguardato come assolutamente impossibile. Voi conoscete non solamente, che se i lati della superficie piana del vostro tavolino sono uguali alla misura della mezza canna, sono uguali fra di essi; ma conoscete ancora, che nella condizione enunciata, questi lati debbono necessariamente esser uguali, e ch'è assolutamente impossibile, che non lo siano. Lo stesso avviene nei giudizî negativi: voi direte: *la neve non è calda*, non già perchè percepite alcuna ripugnanza fra il soggetto, ch'è un corpo di una determinata bianchezza, ed il predicato, ch'è la qualità di esser calda, ma perchè l'esperienza de' vostri sensi vi ha insegnato, che la qualità di esser calda non si trova nella neve.

Prima dell'esperienza, se si fosse presentata per la prima volta ai vostri occhi la neve, voi non avreste potuto sapere, se essa fosse calda, o fredda. Avviene altrimenti in questo giudizio; *due quantità uguali ad una terza non sono l'una maggiore dell'altra*. Io nego il predicato del soggetto, perchè vi scorgo un'assoluta ripugnanza fra l'uno, e l'altro. I primi giudizî si chiamano giudizî *empirici*, *sperimentali*, *fisici*, *a posteriori*, *contingenti*. I secondi si appellano giudizî *puri*, *razionali*, *metafisici*, *a priori*, *necessarî*. Il segno per distinguere gli uni dagli altri è il seguente: un giudizio affermativo è contingente, quando tolto il predicato non si distrugge l'idea del soggetto. Un giudizio negativo è contingente, quando affermato il predicato non si distrugge l'idea del soggetto; è necessario, se si distrugge.

§. 23. La distinzione delle conoscenze, della quale vi ho parlato, è della più alta importanza. Essa vi farà conoscere il diverso modo, con cui dovete fare acquisto delle conoscenze *pure*, da quello, con cui acquistar dovete le conoscenze *sperimentali*. Voi non avete bisogno per le prime di gettarvi nel mondo esterno, e di percorrerlo parte per parte. No, queste conoscenze sono indipendenti dall'esperienza dei sensi.

Voi dovete discendere nel fondo del vostro pensiere: dovete contemplare attentamente le vostre idee ; queste conoscenze consistono appunto nel solo rapporto delle idee vostre. Così per conoscere , che due quantità uguali ad una terza, sono uguali fra di esse, che il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti, voi non avete bisogno di fare alcuna osservazione: il vostro pensiere è in ciò sufficiente a sè stesso. Paragonate l'idea del soggetto con quella del predicato; la convenienza del secondo al primo non solo vi colpirà, ma voi sentirete la necessità di questa convenienza, e l' impossibilità assoluta dell' opposto.

Avviene diversamente nelle conoscenze sperimentali. Voi avete bisogno , per farne acquisto , di recarvi nel mondo de' sensi, di percorrerlo parte per parte, di osservarlo attentamente. Ciò non ostante , se non prenderete le dovute precauzioni, correrete rischio di abbracciare l' errore, che volete sfuggire, e di non prendere la verità , che bramate conoscere.

Io mi son proposto di nulla dirvi, che non possa spiegarvi con degli esempi di facile intelligenza. Un Negro, che non è giammai sortito dal mezzo dell' Africa , che non ha veduto altri uomini, che que' della sua nazione, e che non ha inteso parlare degli altri popoli ; senza dubbio crede fermamente , che tutti gli uomini sono negri, ed egli ha di questa proposizione la certezza la più forte, che possa derivare dal fatto, e dall' esperienza. Un giorno egli vede uomini bianchi ; l' abitudine produce in lui la sorpresa , ma la sua ragione non soffre alcuna ripugnanza : egli vede qualche cosa d' insolito, ma non vede un impossibile, e si assuefà al bianco, come si era assuefatto al nero. Sarebbe lo stesso per noi, se non avessimo giammai avuto conoscenza dell' esistenza de' negri, e che giungessimo a discovrirli.

Noi siamo certi , o almeno crediamo esserlo, che non vi sia alcun popolo di color verde. Intanto che cosa vi sarebbe d' impossibile , e di assurdo , se si scovrisse qualche giorno un' isola, in cui gli abitanti avrebbero la tinta verde? Se alcun

di voi non uscisse fuori dell'Italia, non avesse giammai udito altro linguaggio, che l'italiano, non fosse stato istruito, che altre nazioni parlano un altro linguaggio, crederebbe certamente, che tutti gli uomini chiamano l'astro del giorno *sole*, e che ne scrivono il nome, come qui scritto lo vedete, ed io non dubito, che i ragazzi credano il proprio linguaggio, il linguaggio naturale di tutti gli uomini.

Per evitar l'errore nelle conoscenze sperimentali, bisogna dunque percorrere il mondo de' sensi, e fare un numero sufficiente di esperienze. Ma non è questo ancora un mezzo perfettamente sicuro. Io suppongo, che voi abbiate conosciuto tutte le nazioni culte, che al presente abitano l'Europa: voi avete certamente osservato, che uno de' mezzi, di cui i dotti di queste nazioni si servono, per comunicare agli altri le loro scoverte, e per farle passare ai secoli futuri, si è la stampa; ma v' ingannereste nel credere, che questo mezzo abbia avuto esistenza in tutti i tempi. La storia vi fa conoscere, che la stampa è un'invenzione di fresca data.

Vi guarderete dunque del pregiudizio di credere, che le cose sieno da per tutto come sono in alcuni luoghi, e che sieno state nel passato come sono nel presente.

Questa osservazione nondimeno non dee riguardare, che le conoscenze *empiriche*, non già le conoscenze *pure*. Queste sono di un' universalità assoluta; esse sono di tutti i luoghi, e di tutti i tempi. Sarà sempre, e da per tutto certo, che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, che il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti, ch'è impossibile una superficie quadrata, e circolare insieme, ch'è impossibile chiudere uno spazio con due linee rette.

§. 24. Se i nostri raziocini si compongono di giudizi; se i nostri giudizi si dividono in *puri* ed *empirici*, segue, che i nostri raziocini debbano essere, o *puri* o *empirici*, o *misti*. Son puri, allorchè tutti i giudizi, che li compongono, son puri, come sarebbe il seguente raziocinio: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Ora quattro uni-*

*to a due è uguale a sei, e tre unito a tre è uguale a sei: quattro unito a due è dunque uguale a tre unito a tre.*

I raziocinî sono empirici, allorchè tutti i giudizî, che li compongono, sono empirici, come sarebbe il seguente: *tutti gli uomini sono mortali, ed il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni: ora ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo; dopo cento anni dunque, contando dal giorno presente, la massa degli uomini, che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d'individui diversi da quelli, che la compongono al presente.*

I raziocinî son misti, allorchè si compongono di giudizî puri, e di giudizî empirici, come sarebbe il seguente: *ogni effetto dee aver la sua causa, poichè il nulla non può far cosa alcuna; la pioggia, la neve, la gragnuola sono effetti, cioè cose, che incominciano ad essere; vi dee dunque essere una causa di questi effetti.*

Il primo giudizio è puro; il secondo è un giudizio empirico.

È certo, che vi sono scienze perfettamente *pure*, cioè in cui non hanno luogo, che i ragionamenti puri. È ugualmente certo, che vi sono scienze *miste*, cioè scienze composte di ragionamenti misti. L'aritmetica, e la geometria ci somministrano un esempio perfetto delle prime: queste scienze perciò compongono le matematiche dette *pure*. La meccanica, l'ottica, l'astronomia sono un esempio palpabile delle seconde. La stessa fisica sperimentale è ancora una scienza mista. In rigore, come diremo, non vi sono scienze perfettamente empiriche.

§. 25. Se la Logica, come vi ho detto, è la scienza del raziocinio, se il raziocinio di cui si fa uso nelle scienze, è, o puro, o misto; voi vedete bene, che la Logica può dividersi in due parti. Se ella esamina il procedimento del nostro pensiere nel raziocinio puro, noi la chiameremo *Logica pura, razionale, speculativa;* se poi esaminerà il procedimento del pensiero nel raziocinio misto, noi la chiameremo *Logica mista.* La prima è la logica delle idee, la seconda la logica de' fatti.

Queste espressioni non vi sembreranno oscure, se riflette rete, che nei giudizî puri, si prescinde dall' esistenza degli oggetti, si fa solamente attenzione al rapporto delle nostre idee. Sia che voi abbiate col fatto misurato due quantità con una terza, sia che non le abbiate misurato giammai; sarà sempre vero, che due quantità uguali ad una terza, sono uguali fra di esse; poichè si prescinde dall' esistenza delle due quantità, e dalla loro misurazione; ma si bada solamente al rapporto delle idee del soggetto e del predicato. Ancorchè non vi fosse alcuna linea retta nel mondo, sarà sempre vero, che due rette uguali ad una terza linea retta saranno uguali fra di esse; sarà sempre vero, che due linee rette non possono chiudere uno spazio. Da ciò viene, che alcuni filosofi chiamano le verità pure, di cui parliamo, verità *condizionali*. Difatto, riguardo alla natura delle cose, riguardo all' esistenza, esse sono ipotetiche. In buon senso, si dice negli esempî addotti: se vi sono due linee rette, che sieno uguali ad una terza, saranno uguali fra di esse; se vi è una superficie piana terminata da linee rette, il numero di queste dee essere maggiore di due. Le conoscenze pure son reali per lo spirito, ipotetiche per la natura. Queste conoscenze essendo indipendenti dall' esperienza, non possono oltrepassare la regione del pensiere; appartiene all' esperienza il menarci nella regione dell' esistenza: perciò nei raziocinî misti il giudizio sperimentale rende reale l' ipotesi del giudizio puro; onde ne segue una conseguenza, che pronuncia su l' esistenza. Nel raziocinio misto addotto per esempio nel §. 24. il primo giudizio puro non è, che ipotetico, il secondo giudizio sperimentale rende reale l' ipotesi del primo: *ogni effetto dee aver la sua causa.* In questo giudizio non si afferma l' esistenza di un qualche effetto, nè l' esistenza di qualche causa; ma si stabilisce solamente un rapporto necessario fra l' idea di effetto, ch' è quella di una cosa, che incomincia ad avere esistenza, e l' idea *di esser prodotto da un' altra cosa;* si dice: se vi ha cose, che sono effetti, debbono esservi le cau-

se di questi effetti. Il secondo giudizio sperimentale ci mena nella regione dell' esistenza, e rende reale la condizione del primo: esso dice: vi sono cose, che sono effetti; e queste cose sono la pioggia, la neve, la gragnuola; quindi si deduce un terzo giudizio, che pronuncia l' esistenza delle cause di questi effetti.

§. 26. Io desidero, che voi intendiate chiaramente ciò, che vi dico. Ora avete voi ben compreso la differenza fra il nostro pensiere, e la realtà delle cose? Siete voi nel caso d' intender ciò, che si dice, allorché si parla del passaggio dalla regione del pensiere, o dello spirito, a quella dell' esistenza? Noi abbiamo detto, che le conoscenze pure sono reali nel nostro spirito, ma che è necessaria l'esperienza per assicurarci della loro realtà nella natura; l' esperienza si risolve nelle nostre sensazioni. Come dunque si conclude da ciò che si sente, a ciò, che è? Uditemi con attenzione, e questo linguaggio vi si renderà chiaro.

Io vi ho fatto osservare, che voi ragionate: vi ho spiegato, che il raziocinio si compone di giudizî, e che pel giudizio è necessaria la percezione; ora a ciò che percepisce, giudica, e ragiona, si dà il nome di *spirito* e di *anima*. Non è ancor tempo di ragionarvi della sua natura.

La percezione, il giudizio, il raziocinio, sono dunque nello spirito: intanto nel raziocinio misto hanno per oggetto cose esistenti fuori dello spirito: or come lo spirito può arrivare a conoscere ciò, che è fuori di lui? Ecco un problema fondamentale nella filosofia, e che ha incessantemente tormentato i più grandi pensatori. Gli esempî, che possono rendervi sensibile l' importanza, o la difficoltà del problema enunciato, vi son somministrati dalla giornaliera esperienza. Guardate in uno specchio piano, vedrete dietro di esso un uomo perfettamente simile a voi; intanto siete sicuri, che quest' oggetto dietro lo specchio non ha esistenza affatto; ora questa visione è nel vostro spirito; vi ha dunque una differenza fra ciò, che è nel vostro spirito, e ciò che è nella realtà delle

cose, e voi non siete nel diritto di concludere da ciò che vedete a ciò che è. Mirate un bastone immerso nell'acqua, lo vedreté rotto, intanto siete sicuro, che non è realmente così. Guardate con occhiali di color verde, gli oggetti vi sembreranno tinti di verde; guardando poi con gli occhi nudi; quel verde sparirà immantinente. Guardate lungo il mare, la superficie di esso vi sembrerà circoscritta da una volta azzurra; ponetevi in una barca, e cercate di arrivare a quella volta; essa vi fuggirà continuamente davanti gli occhi, e vi sarà impossibile di poterla raggiungere. Ora tutte queste sensazioni, tutte queste apparenze sono nel vostro spirito; poichè è appunto lo spirito quel che percepisce; non potete dunque concludere, che le cose sono al di fuori dello spirito, come sono dentro dello spirito, e voi già potete incominciare a distinguere la regione del pensiere da quella della realtà.

Questa distinzione vi si renderà ancora vieppiù sensibile, se rifletterete al fenomeno de' sogni: quante cose vedete nei vostri sogni, che nella veglia siete sicuri, che non hanno avuto mica esistenza? Queste cose erano nella regione del vostro pensiere, ma non già in quella della realtà. Vi ha dunque un intervallo fra la regione del pensiere, e quella dell' esistenza.

§. 27. Io non vi ho presentato, che fatti, i quali sono ovvî a ciascun di voi. Voi siete dunque oggi nel caso d'intendere il senso di questo problema principale della filosofia: *come si passa dal pensiere all' esistenza.*

Ma se voi intendete il senso dell' enunciazione del problema, non siete ancora nel caso di risolverlo. Quella scienza, che vi porrà nel grado di poter darne la soluzione, si chiama *metafisica*. Essa esamina le forze dello spirito, e vi mostrerà su qual fondamento, e sino a qual punto si può passare da ciò che si sente, e si pensa a ciò che é.

Se la Logica mista è la scienza del raziocinio misto; se nel raziocinio misto si conclude su le cose esistenti; nel raziocinio misto si passa dunque dal pensiero a ciò che è. La Logica mista

suppone perciò la metafisica, e non può esattamente trattarsi, che dopo la metafisica.

Ma non può concludersi lo stesso della logica pura. In questa scienza non si esamina altro, che l'artificio del ragionamento puro: nel ragionamento puro non si sorte dalla regione del pensiero. Nei miei elementi di filosofia io dunque tratterò prima la logica pura, indi la metafisica, poi la logica mista, e finalmente la morale. Io non credo di dovermi nel momento trattenere a spiegarvi distintamente l'oggetto della metafisica, e della morale: a suo luogo ve lo farò conoscere.

§. 28. Il raziocinio si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma*, e riguardo alla sua *materia*. La forma del raziocinio consiste nella connessione delle illazioni colle premesse: questa connessione è espressa dal vocabolo *dunque*, o da altri che gli son sinonimi: essa è essenziale al raziocinio, perchè questo consiste nella deduzione dei nostri giudizi. Le nostre scuole hanno perciò distinto nel raziocinio l' *antecedente*, il *conseguente*, e la *conseguenza*. Lo antecedente è costituito dalle premesse. Il conseguente è l'illazione. La conseguenza è la connessione dell' antecedente col conseguente. Può esser vera la conseguenza, e falso il conseguente, come nel seguente raziocinio: *Ogni animale a due piedi è uomo. Il gallo è un animale a due piedi. Il gallo è dunque uomo.* Il conseguente di questo raziocinio è falso; ma la conseguenza è vera, e per assicurarvene esprimiamo la connessione fra l' antecedente, ed il conseguente con una proposizione ipotetica, nella quale l' antecedente sia la condizione, ed il conseguente il condizionato. *Se ogni animale a due piedi è uomo, e se il gallo è un' animale a due piedi; il gallo è uomo.* Qui non si afferma, che ogni animale a due piedi sia uomo, e che il gallo sia animale a due piedi; ma solamente la connessione fra tutte e due le premesse e l' illazione; ora essendo vera questa connessione, segue, che la conseguenza sia vera, sebbene il conseguente, *il gallo è uomo*,

sia falso. Il conseguente è falso, perchè una delle premesse è falsa.

Quando nel raziocinio è vera la conseguenza, vale a dire, quando vi è la connessione fra l' antecedente, ed il conseguente, il raziocinio si dice *vero formalmente*, nel caso contrario si dice *formalmente falso*, come sarebbe il seguente: *Socrate fu filosofo: alcuni filosofi son giusti; Socrate fu dunque giusto*. Tutte le proposizioni di questo raziocinio son vere; e perciò esso è materialmente vero; ma è formalmente falso; poichè l' illazione non segue dalle premesse; non seguendo dall' essere giusti alcuni filosofi, che il tal filosofo debba essere giusto. Al contrario se si dicesse: *Socrate fu un filosofo: ogni filosofo è giusto; Socrate fu dunque giusto*, il raziocinio sarebbe formalmente vero, e materialmente falso, essendo falso, che ogni filosofo è giusto.

Da ciò segue, che due cose debbonsi trattare nella logica pura: 1; fa d' uopo far conoscere la natura delle premesse del raziocinio puro, o sia determinare la natura de' suoi elementi: 2. bisogna stabilire le leggi formali di qualunque raziocinio. Ciò è lo stesso, che il far conoscere il raziocinio puro considerato tanto *materialmente* che *formalmente*.

# CAPO III.

## DELLE VERITA' PRIMITIVE PURE , A PRIORI , EC.

§. 29. Ogni scienza è una serie di raziocinî : in ogni raziocinio vi ha un giudizio dedotto da altri giudizî. Il giudizio dedotto si chiama *Illazione*, o *Conclusione* ; i giudizî, da cui si deduce , si chiamano *premesse*. Le premesse di un raziocinio possono essere illazioni di altri raziocinî antecedenti, ma finalmente bisogna venire a de' raziocinî, le cui premesse non sieno dedotte. Se le premesse di un raziocinio non sono illazioni di alcun altro raziocinio, si chiamano, nel rigor del termine, *principî*. I principî debbono dunque essere evidenti per se stessi, vale a dire : lo spirito nei principî dee percepire immediatamente il rapporto tra il soggetto, ed il predicato. Per cagion di esempio, io ragiono a questo modo : se qualche cosa esiste, un Dio infinitamente perfetto esiste ; ma qualche cosa esiste, perchè io esisto ; esiste dunque un Dio infinitamente perfetto.

Esiste un Dio infinitamente perfetto per l'antecedente raziocinio : ma un Dio infinitamente perfetto è anche giusto; esiste dunque un Dio giusto.

Esiste un Dio giusto, per l'antecedente raziocinio; ma un Dio giusto dee premiare la virtù e punire il vizio. Iddio dunque giusto dee premiare la virtù , e punire il vizio.

Iddio giusto dee premiare la virtù, e punire il vizio, per

l'antecedente raziocinio; ma egli sovvente non premia la virtù, e punisce il vizio in questa vita mortale; esiste dunque dopo la morte un altro ordine di cose, in cui la virtù sarà perfettamente premiata, ed il vizio perfettamente punito. Questo esempio vi dimostra una catena di raziocinî, in cui l'illazione del raziocinio antecedente diviene premessa del raziocinio, che segue.

§. 30. L'uomo non è solamente un essere, che ragiona entro di sè; egli ha ancora il dono del linguaggio de'suoni articolati, con cui esprime il suo pensiere; riflettendo su le parti di questo linguaggio, e su i loro rapporti, noi possiamo dunque distintamente sviluppare gli elementi del pensiere, ed il procedimento del pensiere stesso. Il raziocinio si compone di giudizî, il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso*, ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*. Una proposizione è dunque evidente per sè stessa, allorchè quegli, che conosce il valore de' termini, non può affatto dubitare di ciò, che essa esprime: tali sono queste proposizioni: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme. Due quantità uguali ad una terza, sono uguali fra di esse.*

I principî nelle scienze di ragionamento puro si chiamano *assiomi*. Un *assioma* dunque è una proposizione evidente per sè stessa, la quale esprime un giudizio *puro, razionale, metafisico, a priori, necessario,* denominazioni tutte, che vi ho pregato di rendervi familiari.

§. 31. Le scienze pure non possono dunque prescindere dagli assiomi. Di questi assiomi stessi, che sono i principî di alcune scienze, voi vi servite incessantemente nei raziocinî, che vi guidano nel cammino della vita. Se alcun di voi prende ad imprestito da un suo amico la somma di cento ducati. Se egli gli restituisce una volta ducati cinquanta, dopo qualche tempo altri ducati cinquanta, non crederà egli fermamente di avergli restituito la stessa somma, che l'amico gli aveva improntata? Ora quali pensieri concorrono a formare in costui questa persuasione infallibile, e necessaria? Egli ri-

guarda lè due somme restituite , come parti di un tutto, che è la somma di cento ducati : egli percepisce necessariamente , *che un tutto è uguale alle sue parti prese insieme,* egli dunque non può non essere necessariamente persuaso di avere restituito il tutto al suo amico, avendogli restituita la somma delle sue parti.

Se alcun di voi vuole assicurarsi, se una stanza sia perfettamente quadrata; in conseguenza se tutti i suoi quattro lati sieno uguali, non rapporterà egli ciascun lato ad una comune misura, e trovando, per cagion d' esempio, che ciascun di questi lati sia uguale a quattro volte la mezza canna, non sarà egli necessariamente, ed infallibilmente persuaso, che tutti i quattro lati della stanza sono uguali fra di essi? Ora quali pensieri concorrono a formare in costui questa persuasione infallibile; e necessaria? Egli vede, che ciascun lato è uguale a due canne: egli percepisce necessariamente, *che due quantità uguali ad una terza, sono uguali fra di esse;* egli non può dunque non essere necessariamente persuaso della perfetta uguaglianza de' lati della stanza. Io non vi moltiplico gli esempî; ciascun di voi riflettendo su i raziocinî, che incessantemente lo guidano nel cammino della vita, può moltiplicarli a sè stesso. Io dunque non ho avuto bisogno per farvi conoscere l' esistenza degli assiomi, di supporre in voi la conoscenza delle scienze pure: mi è stato sufficiente di farvi riflettere sul procedimento del vostro pensiere nei raziocinî giornalieri, che fa ciascun di voi. Io non vi ho trasportato in un paese incognito, parlandovi degli assiomi; io vi ho fatto osservare l' uso, che voi ne avete fatto da più tempo, e che ne fate ogni dì, sebbene non lo abbiate attentamente osservato, e sebbene non abbiate osservato ne'vostri giudizî particolari questi assiomi generali.

§. 32. Or perchè mai a colui, che conosce esattamente le idee, che si legano sì differenti vocaboli di questa proposizione: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme,* è essa evidente per sè stessa? Ciò avviene, perchè egli vede che

questa proposizione è *identica*, o che essa non significa altra cosa, se non che il tutto è uguale a sè stesso. Se si dice, *un tutto è maggiore di una delle sue parti*, è questa ancora una proposizione identica; perchè è lo stesso che dire: *un tutto è maggiore di ciò, ch' è minore di lui.*

L' identità immediatamente percepita fra il soggetto, ed il predicato è dunque il segno, col quale si riconosce, che una proposizione è evidente per sè stessa, e si riconosce l' identità, allorchè si afferma l' istessa idea di sè stessa. L' espressione generale delle proposizioni identiche affermative è dunque la seguente: *ciò che è è*: oppure *ciò che non è, è ciò che non è*. Il che vale quanto dire: *il nulla è nulla.*

Le proposizioni negative sono anche evidenti per sè stesse, quando è immediatamente percepita la diversità del soggetto, e del predicato: così, per esempio, questa proposizione: *la parte di un tutto non è uguale al tutto*, è evidente per sè stessa, poichè lo spirito percepisce immediatamente la diversità delle idee di parte, e di tutto. L' espressione generale dunque di tutte le proposizioni identiche negative è la seguente: *ciò che è non è ciò che non è*, oppure: *ciò che non è non è ciò che è.* Il che vale quanto dire: *il nulla non è l'essere.*

Gli assiomi non solamente sono evidenti per sè stessi, ma il rapporto di convenienza negli assiomi affermativi, e quello di ripugnanza negli assiomi negativi, si percepisce come necessario.

Rimontiamo alla sorgente di questa necessità. Un giudizio è necessario, quando lo spirito è nell'impossibilità di formarne un altro opposto. Un pensiere dunque opposto a quello del giudizio, riguardato come necessario, non può avere esistenza nel nostro spirito. Ora rivolgendo l'attenzione sul proprio pensiere, noi vediamo essere impossibile per noi un pensiere, che unisca evidentemente l'essere, ed il non essere: ciò vale quanto dire, essere impossibile allo spirito il pronunziare una contradizione conosciuta. Lo spirito non può concepire un circolo quadrato poi-

chè la rotondità del circolo esclude la quadratura, ed il concepire un circolo quadrato sarebbe concepire un circolo, che sia circolo insieme e che non sia circolo, sarebbe concepire un quadrato che sia quadrato, e non sia quadrato insieme.

Questa impossibilità dello spirito a riunire insieme nel suo pensiere l'essere, ed il non essere, si esprime con questa proposizione: *è impossibile, che una cosa sia, e non sia insieme.* Questa proposizione è chiamata nelle scuole *principio di contraddizione.* Questo vocabolo di *contraddizione* significa la unione insieme dell' essere, e del non essere. La proposizione rapportata si dice *principio*, poichè è una proposizione evidente per sè stessa; si dice *principio di contraddizione*, perchè enuncia l'impossibilità della contraddizione nel pensiere.

Da ciò viene, che l' opposto delle verità necessarie è inconcepibile; laddove l' opposto delle verità contingenti, ed empiriche, è concepibile. Un pittore può egli dipingervi un uomo con un solo occhio in mezzo la fronte; con sei dita in ciascuna mano; con una coda di cavallo sul dorso; ma egli è nell'impossibilità di dipingervi un circolo quadrato, due linee rette, che chiudono uno spazio, un monte senza valle; una proposizione è dunque necessaria allora che l' opposta contiene una contraddizione. Il principio di contraddizione è dunque il principio, che rende ragione della necessità de' nostri giudizi necessarî.

Da questa proposizione: *è impossibile, che una cosa sia, e non sia insieme*, ne seguono queste altre: 1. *cio che è, è, ed il nulla è nulla: ciò che è non è ciò che non è, e ciò che non è non è ciò che è.* Tutte queste proposizioni generali enunciano ciò che dicesi nelle scuole *principio d' identità*: 2. *qualunque cosa o è, o non è.* Questa proposizione si appella il *principio del mezzo escluso fra i contraddittorî*, perché si enuncia, che non vi è mezzo fra il vero, ed il falso, o pure, che è impossibile, che una proposizione non sia nè vera, nè falsa. Così è impossibile, che la quantità *A* non sia, nè maggiore, nè non maggiore della quantità *B*.

Tutti gli assiomi si riducono dunque o *al principio di con-*

*traddizione*, o a quello *d' identità*, o a quello *del mezzo escluso fra i contraddittori. Una quantità non può insieme essere maggiore, e minore di un' altra.* Ecco un assioma, che si riduce al principio di contraddizione: esso di fatto equivale a questo altro: *una quantità non può insieme essere maggiore, e non maggiore di un altra*; e questo è compreso sotto l' assioma generale, chiamato principio di contraddizione; *è impossibile, che una cosa sia insieme, e non sia.*

*Un tutto è uguale alle suè parti prese insieme.* L' idea di un tutto è l' idea di un aggregato di parti, questo assioma dunque equivale a questo altro: *un tutto è un tutto*: ed è perciò compreso sotto questo assioma generale: *ciò che è è*; che è una delle proposizioni comprese nel principio di identità.

*Ogni grandezza è uguale, o disuguale di un' altra*, ecco un assioma compreso sotto quest' altro più generale, che noi abbiamo chiamato colla scuola il principio del mezzo escluso fra i contraddittori: *qualunque cosa è o non è.* Io non ne moltiplico gli esempi, ed osservo solamente, che derivando, tanto il principio d' indentità, che quello del mezzo escluso fra i contraddittori, dal principio di contraddizione; possiamo dire, che tutti gli assiomi si risolvono in ultimo nel principio di contraddizione.

§. 33. L' ultima scuola filosofica sorta in Alemagna, cioè la scuola di Emmanuele Kant, combatte la verità logica, che noi abbiamo testè stabilito, vale a dire che tutti gli assiomi si risolvono in ultimo risultamento nel principio di contraddizione; essa ammette dei giudizi necessari, che non si possono ridurre al principio di contraddizione: essa chiama questi giudizi, *giudizi sintetici a priori*; essa gli distingue dai giudizi necessari, che si possono ridurre al principio di contraddizione, e chiama questi ultimi, *giudizi analitici a priori.* Questa scuola distingue dunque i giudizi necessari in *giudizi sintentici*, ed in *giudizi analitici*, e pretende, che gli ultimi, non già i primi sono poggiati sul principio di contraddizione.

Giovanetti, voi dovete conoscere la Logica attuale del mon-

do filosofico : sarebbe certamente una mancanza il saper la Logica di Aristotile , ed ignorare financo il linguaggio di quella di Kant. Sarebbe certamente un rinunciare alla perfezione progressiva delle scienze l' ignorare le quistioni , che attualmente occupano i filosofi. Questi elementi di logica son destinati a rendervi cittadini dell' attuale mondo filosofico , a farvi intendere l' attuale linguaggio della filosofia. La quistione , che vi ho enunciata, è principale nella filosofia Kantiana, io mi accingo a farvela conoscere colla massima chiarezza. Che cosa intende la scuola di Kant con queste espressioni , *giudizio sintetico ?*

Il rapporto dello attributo *B* al soggetto *A* , che forma l' oggetto del giudizio , può aver luogo di due maniere ; o l' attributo appartiene al soggetto *A*, come qualche cosa , che è racchiusa ( sebbene di una maniera nascosta ) in questa idea *A* ; o pure *B* è intieramente fuori dell' idea *A*, e solamente legato con lei. Nel primo caso il giudizio è *analitico*, nel secondo *sintetico*. Per non trovare alcuna oscurità in questo linguaggio , io vi chiamo all' esempio , che vi ho recato nel §. 22 : *la neve è fredda.* L' idea del soggetto si è quella di un corpo bianco , che cade sulla terra dall' aria ; ora nell' idea di questo soggetto non è mica compresa l' idea del predicato ; di fatto prima che vi si avesse detto , che *la neve è fredda* , e prima ancora , che l' aveste toccata , non potreste certamente pronunciare questo giudizio: *la neve è fredda* , perchè nell' idea del soggetto non è affatto compresa l' idea del predicato. Allorchè dunque formate questo giudizio , voi aggiungete al soggetto un' idea, che esso non conteneva ; ora quel giudizio appunto , in cui all' idea del soggetto , si aggiunge un' altra idea , che non vi è racchiusa , si chiama da Kant *giudizio sintetico*, come se si dicesse *giudizio addizionale*, poichè il vocabolo *sintesi* significa comporre , unire.

Notate , che i giudizi , che Kant chiama *sintetici* , si appellano da Locke *giudizi di coesistenza ;* poichè lo spirito non percepisce in questi giudizi alcuna identità fra il predicato ,

ed il soggetto, ma solamente percepisce, che il predicato è nel soggetto: così in questo giudizio: *la neve è fredda*, lo spirito percepisce la coesistenza della freddezza con un corpo bianco, che cade dall' aria.

I giudizî chiamati *analitici* da Kant son quei, che noi abbiamo chiamati identici; e son quelli, in cui lo spirito percepisce l' identità fra il predicato, ed il soggetto. *Il triangolo ha tre angoli:* ecco un giudizio analitico: l' idea del triangolo si è l' idea di una figura terminata di tre lati; ora è compresa in questa idea l' idea di tre angoli. Questo giudizio è dunque analitico.

§. 34. Che l' esperienza ci somministri dei giudizî *sintetici*, è questa una verità incontrastabile, e voi potete conoscerlo da quanto io ampiamente vi ho detto su la distinzione dei giudizî *puri*, e dei giudizî *empirici*. Voi potete ben comprendere, che i giudizî empirici sono giudizî sintetici, e che essi non possono essere, che sintetici, poichè se fossero analitici sarebbero necessarî, ed in conseguenza indipendenti dall' esperienza. La scuola di Kant confessa, che tutti i giudizî empirici sono sintetici; ma nega, che tutti i giudizî sintetici sieno empirici: ella vuole, che si ammettano dei giudizî sintetici puri, ed indipendenti dall' esperienza. Questa dottrina è assurda. In effetto un principio sintetico, puro, *a priori*, come Kant lo suppone, è una cosa contraria alle nozioni fondamentali di una sana Logica. Se io m' isolo intieramente dall' esperienza per racchiudermi nella sfera delle mie idee, e che voglia allora affermare un' idea *B* di un' altra idea *A*, quale altro legame fuori dell' identità posso io stabilire legittimamente fra di esse? Con qual dritto posso io unirle se non riconoscendo, che *B* è uguale ad *A*, o ne fa almeno parte? E se *B* eccede realmente *A* in estensione, in valore, come posso io attribuire ad *A*, come sua proprietà questo eccedente di *B*, che io non ritrovo nello stesso *A*?

Dire, che le due idee *A* e *B* non sono affatto identiche, è lo stesso che dire, che esse son diverse; dire, che son

diverse è lo stesso che dire, che *A* non è *B*; dire in conseguenza, che lo spirito è costretto a percepire un rapporto di convenienza fra *A*, e *B*, è dire, che lo spirito è costretto a pronunciare una contraddizione evidente.

Noi concediamo alla scuola di Kant, che vi sono pel nostro spirito dei giudizî sintetici empirici, somministratigli dall' esperienza. Ma questi giudizî sono empirici, poichè pel nostro spirito son contingenti. Tutti i giudizî necessarî debbono in ultimo risultamento risolversi nel principio di contraddizione; essi son dunque tutti analitici. Ammettere de' giudizî necessarî non poggiati sul principio di contraddizione è un assurdo manifesto. Se lo spirito non vede alcuna contraddizione nell' opposto di un suo giudizio, egli non può certamente riguardarlo come necessario. L'impossibilità dell'opposto è la sola sorgente della necessità de' nostri giudizî; e l' impossibilità non consiste, che nella contraddizione. L' opposto di un giudizio necessario è inconcepibile; e niente altro vi ha d' inconcepibile per noi, che ciò, che involve contraddizione. Un cavallo alato si può concepire; un monte senza valle è inconcepibile. I giudizî sintetici puri, *a priori*, non possono dunque avere esistenza; e noi siamo obbligati di ammettere contro la scuola di Kant queste due verità. 1. Tutti i giudizî necessarî sono analitici. 2. Tutti i giudizî sintetici sono empirici.

§. 35. Kant intanto insegna, che i giudizî matematici son tutti sintetici, e che senza questi giudizî sintetici puri la matematica non sarebbe possibile. Prendiamo, egli dice, questa proposizione: *7 più 5 è uguale a 12*. Voi credereste su le prime, che essa sia una proposizione analitica; ma vi ricrederete del vostro errore, se fate riflessione, che nel concetto di 7 più 5, voi non trovate il concetto 12 in alcun modo; che in conseguenza per conoscere la prima volta, che *7 più 5 è uguale a 12*, voi siete obbligato di contare, e di vedere, che in effetto *7 più 5 è uguale a 12*. Aprite successivamente le dita della vostra mano, voi direte, aprendo il pri-

mo; sette più uno è eguale ad otto, aprendo in seguito il secondo direte, otto più uno è uguale a nove, aprendo il terzo, nove più uno è uguale a dieci, aprendo il quarto, dieci più uno è uguale ad undici, aprendo finalmente il quinto, concluderete: undici più uno è ugualo a 12. In effetto prima di sapere, cho sette più uno è uguale a otto, e così di seguito sino a dodici, vi è impossibile di sapere che *7 più 5 è uguale a 12.* Se adunque prima di aver contato, prima di aver veduto col contare, che sette più cinque è uguale a 12, voi nol sapete, voi dunque non trovate l'uguaglianza a 12 nel concetto di sette più cinque: questo concetto solo è dunque insufficiente a farvi enunciare questa proposizione: *sette più cinque è uguale a dodici;* voi avete bisogno per unire il predicato al soggetto, di sortire dal concetto del soggetto: voi avete bisogno della *visione* di questa uguaglianza nel conto; questa proposizione, *sette più cinque è uguale a dodici*, non enuncia dunque un giudizio analitico, poichè nei giudizî analitici il predicato si vede nel concetto del soggetto, e non si ha bisogno di altro per formarli, che del solo concetto del soggetto. Perciò questa proposizione enuncia un giudizio, in cui al concetto del soggetto si aggiunge un predicato, che non vi era contenuto; essa enuncia dunque un giudizio addizionale, un giudizio *sintetico*; ed essendo un tal giudizio indipendente dall' osservazione dei casi particolari, è necessario; bisogna perciò concludere, che vi sono i giudizî sintetici puri, *a priori*, e che i matematici non possono prescinderne.

§. 36. Kant sembra di aver confuso le definizioni cogli assiomi, o colle proposizioni propriamente dette. Quando io dico, *7 più 1 è 8*, non attribuisco alcun predicato al soggetto *7 più 1*, o sia non vedo alcun rapporto fra l' idea del predicato, e quella del soggetto; ma solamente do un segno all' insieme delle idee del soggetto; il che vale quanto dire, che determino il significato del segno 8.

Kant inoltre non ha avuto presente nella obbiezione proposta, che vi sono due identità fra le nostre idee, una *imme-*

*diata*, ed un' altra *mediata*; e che la seconda è pure una vera identità, poichè due idee, che sono le stesse con una terza idea, è necessario, che sieno le stesse fra di esse. Noi dobbiamo dileguare il primo equivoco facendo vedere, che non bisogna confondere le definizioni colle proposizioni, propriamente dette; e dobbiamo dileguare il secondo, facendo vedere, che l' indentità, la quale si ritrova in questo giudizio, *7 più 5 è 12,* è una identità mediata.

La definizione consiste nel determinare il significato di un vocabolo per mezzo di altri vocaboli: *il triangolo è una superficie terminata da tre linee:* ecco una definizione; io esprimo con questi vocaboli: *una superficie terminata da tre linee*, l'idea, che lego al vocabolo *triangolo*. Io son costretto nelle definizioni di far prendere alla serie de'vocaboli la forma della proposizione, ma in rigore le definizioni, non esprimono alcun giudizio, poichè il soggetto della proposizione, che definisce, si suppone non esprimere alcuna idea; l' idea, che si lega al vocabolo, che forma il soggetto nella definizione, è espressa nel predicato. Ora per esservi un giudizio, bisognano due idee. Ciò vale anche nei giudizi perfettamente identici, come *il bianco è bianco*: questa proposizione equivale a questa altra: *il bianco è lo stesso del bianco;* si afferma dunque in tali proposizioni l' identità di una idea con sè stessa. Le definizioni perciò non denotano alcun giudizio.

Ma se dopo d' aver definito il *triangolo per una superficie terminata da tre linee,* soggiungo: *il triangolo ha tre angoli,* in tal caso la mia espressione manifesta un giudizio, poichè il soggetto esprime una idea, ed il predicato ne esprime ancora una.

Vi sono dunque sempre due idee nella semplice proposizione, e non ve ne ha che una nella proposizione, che definisce. Voi ne sarete perfettamente convinti, se fate riflessione, che il verbo non denota lo stesso rapporto nella definizione, e nella semplice proposizione. *Un triangolo è una superficie terminata da tre linee*, non è forse evidente, che facendo

questa definizione, non intendesi di dire altra cosa, se non che il vocabolo *triangolo* è il nome che si dà ad *ogni superficie terminata da tre linee; che ogni superficie terminata da tre linee* si chiama *triangolo?* In conseguenza sarete sicuri, che una proposizione è una vera definizione, allorchè cambiando l'ordine dei suoi membri, si potrà sostituire al verbo *è* l'espressione *si chiama. Il triangolo è una superficie terminata da tre linee, cioè una superficie terminata da tre linee, si chiama triangolo.*

Bisogna nondimeno osservare, che in rapporto al vocabolo, la definizione esprima un vero giudizio. Allorchè dico: *una figura terminata da tre linee, si chiama triangolo*, è lo stesso che dire: *questo vocabolo triangolo è il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee.*

Per parlare dunque con esattezza si può dire, che nella proposizione, che definisce, l'idea che forma il soggetto del giudizio è il vocabolo stesso, che forma il soggetto della proposizione; laddove nelle altre proposizioni il soggetto è segno di un'idea, non è l'idea stessa, di cui si giudica; così in questa proposizione: *il triangolo ha tre angoli*, il vocabolo *triangolo* è il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee, non è mica l'idea stessa, di cui si giudica. La distinzione tra la definizione, e la semplice proposizione, è della più alta importanza. *Laroumiguiere* nelle sue lezioni di filosofia ha ben conosciuto l'importanza di questa distinzione.

§. 37. Il vocabolo, che si definisce, si chiama *definito*. È evidente, che, seguita la definizione, al definito si lega la stessa idea, che si è legata alla definizione. Da ciò viene, che nel discorso può sostituirsi alla definizione il definito, e vicendevolmente al definito può sostituirsi la definizione, senza che s'introduca il menomo cangiamento nel pensiere. Così io posso al vocabolo *triangolo* sostituire questi altri vocaboli: *una superficie terminata da tre linee;* in conseguenza posso dire ugualmente. *A è un triangolo, ed A è una superficie ter-*

*minata da tre linee*; queste due espressioni sono identiche perfettamente nel senso. Supposti questi principî incontrastabili di Logica, venendo più da vicino all' obbiezione Kantiana, io osservo in primo luogo, che un numero è un aggregato di unità; è questa la definizione del *numero* in generale. Venendo poi ai numeri particolari, questi si definiscono per l' aggregato dell' unità all' unità, o per l' aggregato dell' unità ai numeri, che gli precedono. Il 2 è 1 più 1, il 3 è 2 più 1, il 4 è 3 più 1, il 5 è 4 più 1. Ecco le definizioni dei numeri 2, 3, 4, 5. Collo stesso metodo si definiscono i numeri successivi.

Io rifletto su l' espressione 7 più 5, e dopo varie sostituzioni della definizione al definito, e del definito alla definizione son condotto a conoscere, che l' espressione 7 più 5 è perfettamente identica coll' espressione 12, il che val quanto dire, che l' una espressione, e l' altra son segni di una stessa idea, ed ecco il come: nell' espressione 7 più 5, io sostituisco al definito 5 la sua definizione, e l' espressione 7 *più* 5 diventerà 7 *più* 4 *più* 1, o 7 *più uno più* 4: in questa ultima io sostituisco all' espressione 7 *più* 1 il suo definito, e l'espressione diventerà 8 *più* 4: io continuo, ed al definito 4 sostituisco la sua definizione, e l' espressione diventerà 8 *più* 3 *più* 1, o 8 *più* 1 *più* 3: sostituisco all' espressione 8 *più* 1 il suo definito, e l' espressione diviene 9 *più* 3. Sostituisco al definito 3, la sua definizione, e l' espressione diviene 9 *più* 1 *più* 2: sostituisco alla definizione 9 più 1 il suo definito, e l' espressione diviene 10 più 2: sostituisco al definito 2 la sua definizione, e l' espressione diviene 10 *più* 1 *più* 1: sostituisco alla definizione 10 *più* 1, il suo definito, e l' espressione diviene 11 *più* 1: sostituisco a questa ultima espressione il suo definito, e l' espressione diviene 12. L' espressione 7 *più* 5 è dunque perfettamente identica coll' espressione 12, e l' obbiezione Kantiana è invincibilmente distrutta.

Kant ha addotto altri esempî di questi pretesi giudizî

sintetici *a priori*; ma non è questo il luogo di parlarne. Intanto da quanto ho detto si può comprender chiaramente il senso di questo famoso problema, che fa tanto rumore nella filosofia Kantiana: *come sono possibili i giudizî sintetici a priori? Per giudizî sintetici a priori* s'intendono, come abbiamo detto, nel linguaggio Kantiano, i giudizî necessarî *indipendenti dall' esperienza*, in cui al soggetto si attribuisce un predicato, che non si trova compreso nel concetto del soggetto. Kant avendo principiato dall' ammettere l' esistenza di questi giudizî, i quali non si risolvono nel principio di contraddizione, ha dovuto cercare un' altra origine della loro necessità; si è perciò proposto il problema enunciato.

Noi, che abbiamo dimostrato impossibili questi giudizî sintetici a *priori*, dobbiamo riguardare ancora come impossibile il problema, che cerca il modo della loro possibilità.

§. 38. Nell' idea della definizione noi abbiamo trovato l'identità della definizione, e del definito riguardo al significato; in conseguenza abbiamo pronunciato questo assioma: *Il definito può sostituirsi alla definizione, e la definizione può sostituirsi al definito; senza che ne segua alcun cambiamento nel pensiere*; avendo dunque delle definizioni, possono formarsi degli assiomi. Ciò ci obbliga a dirigere la nostra attenzione su le definizioni.

Voi già sapete, che definire un vocabolo si è sostituirgli un certo numero di altri vocaboli, che non sono sinonimi del primo, e la cui riunione esprima la stessa idea, che si vuol legare al solo vocabolo, che si definisce. Da ciò siegue, che vi sono de' vocaboli, che non si possono definire, poichè il vocabolario d' ogni lingua è limitato, e dee essere limitato, perchè altrimenti non si avrebbe d' onde incominciare le definizioni.

Ma quali sono i vocaboli, che non si possono definire? Osservate, che nella definizione si riuniscono in un' idea più idee parziali; in conseguenza l' idea espressa nella definizione

è un' idea composta, la quale si scioglie nei suoi componenti, perciò le idee semplici non potendo decomporsi, i vocaboli, che sono segni di queste idee, non possono definirsi. Ciò merita una più ampia spiegazione.

Noi dobbiamo distinguere due specie d' idee semplici, le une si acquistano per mezzo dei nostri sensi, come quelle dei colori particolari, del suono, degli odori, del freddo, del caldo ec.: le altre si formano per mezzo dell' *astrazione*, e si nominano *idee astratte*. Tanto le une, che le altre non possono definirsi, ed i filosofi, che l'hanno tentato han prodotto delle definizioni illusorie. Provatevi di definire il sentimento del dolce, che vi desta lo zucchero, della bianchezza, che vi eccita la neve, voi conoscerete l' impossibilità della impresa. Questi sentimenti son semplici; non possono perciò definirsi. Intanto i filosofi non hanno osservato questa regola.

Che cosa è il 2? È 1 *più* 1: ecco una giusta definizione; essa riunisce due idee semplici, quella di 1, e quella di *aggregato o d' insieme*, *o di tutto*, espressa col vocabolo *più*, che gli algebristi scrivono con questo segno +. Ma se vi si domanda di nuovo la definizione del vocabolo *uno*, e quella del vocabolo *più*, guardatevi di darla, la vostra definizione sarebbe illusoria, poichè questi vocaboli son segni d' idee semplici, e non possono perciò esser definiti, non potendo le idee semplici esser decomposte.

§. 39. Ma spieghiamo la ragione della semplicità di alcune *idee astratte*. Voi tutti avete fatto uso fin qui della lingua italiana, voi avete pronunciato il vocabolo *fico*, e quello di *arbore*. Ora qual è il significato del vocabolo *fico*? Significherebbe forse un arbore particolare, che si ritrova nel vostro giardino? Ma voi chiamate anco fico gli altri alberi particolari che si trovano in varî campi. Questo vocabolo non denota dunque una cosa particolare, o un individuo. Ora supponendosi stabilito il significato del vocabolo *fico*, voi non potete dire di molti alberi particolari, che ciascun di essi è un *fico*, se col vocabolo *fico* non denotate una stessa

cosa, la quale si trova ugualmente in ciascuno di questi alberi particolari, che voi chiamate *fico*. Questo vocabolo denota dunque ciò, che hanno d'identico più cose particolari, o più individui. Ora ciò, che hanno d'identico più individui si chiama *spezie*.

Interrogandovi ora sul significato del vocabolo *arbore*, vi fo osservare, che voi chiamate arbore non solamente il *fico*, ma anche il *cireggio*, il *pero*, il *castagno*, ec.; ma voi non potete dire *il fico è un arbore, il cireggio è un arbore*, il pero è un arbore, il castagno è un arbore, se con questo vocabolo *arbore* non denotate ciò, che hanno d'identico le spezie di *fico, di cireggio, di pero, di castagno ec.* ora ciò che hanno d'identico più specie si chiama *genere*. Le idee poi delle spezie, e dei generi si chiamano *idee universali. I termini universali* son segni delle idee universali. E qui osservate, che sebbene i vocaboli son segni dei pensieri del nostro spirito, si dice ancora, che denotano le cose, che sono gli oggetti di questi pensieri. Ma continuiamo la nostra spiegazione. Il vocabolo *fico* è il segno dell'idea di ciò, che hanno d'identico più fichi individui; in ciascuno di questi individui dunque, che diciamo di essere un fico, vi ha qualche cosa dippiù, che non è denotata dal vocabolo *fico*; poichè questo vocabolo denota solamente ciò, che hanno d'identico più individui, non ciò che li diversifica. *Vi ha dunque più nell'individuo, che nella spezie*. Similmente il vocabolo *arbore* è il segno dell'idea di ciò, che hanno d'identico più spezie di arbori, il fico, il cireggio, il pero, il castagno ec. *Vi ha dunque più nella spezie, che nel genere*; poichè il genere è solamente ciò, che hanno d'identico più spezie, e non comprende quello, che le diversifica. Da ciò segue, che l'idea della spezie è più semplice di quella dell'individuo; l'idea del genere è più semplice di quella della spezie, e generalmente le idee universali sono più semplici delle idee individuali, e quanto più le idee sono universali, più son semplici. Salendo dunque dalle idee individuali alle idee universali, e di seguito da alcune idee universali ad

altre che sono più universali, le idee si rendono semplici di più in più, finchè si giunga ad idee perfettamente semplici, le quali perciò non possono definirsi.

Soppongo, che io vegga un fico nel mio giardino; che in seguito ne vegga un altro nel giardino di un mio amico, ed indi altri due, tre, ec. in diversi altri campi. Io osservo ciò, che tutti questi alberi particolari hanno d' identico, che è di aver delle foglie di uno stesso colore, e di una stessa forma, e di aver dei frutti di uno stesso colore, e di una stessa forma, e di uno stesso sapore, e da ciò ne risulta l' idea espressa col vocabolo *fico*. Ora da questa idea è escluso tutto ciò, che diversifica questi arbori particolari di *fico*; di fatto questi son differenti sotto varî aspetti: ciascuno di essi si trova in un luogo diverso da quello, in cui si trova l' altro; ciascuno può avere un numero di foglie diverso da quello, che ha l' altro, un numero di rami diverso dall' altro; un numero di ramoscelli, e di frutti diverso dall' altro, un' altezza del tronco diversa dall' altezza del tronco dell' altro, e molte altre differenze; ora siccome tutte queste differenze sono incluse nell' idea individuale di ciascuno di questi arbori, così sono escluse dall' idea universale denotata col vocabolo *fico*. Lo spirito dunque separa dalle diverse idee individuali ciò, che esse hanno d' identico, e ne forma l' idea della *spezie;* questa idea si chiama perciò idea *astratta*, da *astrarre*, separare; si chiama universale, poichè si estende a tutti gli individui. Ora è evidente, che il numero delle idee, che costituisce questa idea di spezie è minore del numero delle idee, che costituiscono ciascuna di queste idee individuali; poichè nell' idea individuale si racchiude tanto ciò, che hanno d' identico questi individui, che le loro differenze, laddove nell' idea della spezie vi è solamente ciò, che hanno d' identico. *L' idea dunque della spezie è più semplice dell' idea dell' individuo.* Io paragono in seguito un fico con un cireggio, e dalla rassomiglianza, che io percepisco fra l' una e l' altra spezie di arbori, che è di aver delle radici, con cui sono attaccati

alla terra, un tronco, dei rami, dei ramoscelli, delle foglie, io formo l' idea di *arbore* più astratta, e più universale di quella di *fico*; ma questa idea è più semplice ancora delle idee delle spezie di fico, e di cireggio; poichè essa comprende solamente ciò, che hanno d' identico queste spezie, e prescinde da ciò, che le diversifica. *L' idea del genere è dunque più semplice di quella della specie.* Io paragono il fico a qualche corpo, come per esempio, ad un *marmo*; io veggo, che vi ha fra di essi qualche cosa d' identico, cioè di essere ciascuno, *una estensione limitata*, *ed impenetrabile*; questa idea, che io esprimo col vocabolo *corpo*, è più universale delle due prime legate ai vocaboli *fico*, ed *arbore*, ed essa è ancora più semplice di queste due.

Se io finalmente cerco ciò, che hanno d' identico tutte le cose reali, ritrovo, che esse convengono nell' *esistenza*; l' idea della *esistenza* è dunque una idea semplice; essa in conseguenza non può definirsi.

§. 40. Osservate, che uno stesso oggetto può essere riguardato come genere, e come spezie insieme. Così l' *arbore* è genere riguardo al fico, al cireggio, ec. esso è spezie riguardo al corpo.

Segue di più da quanto abbiam detto, *che si può concludere bene dal genere alla spezie, dalla spezie all' individuo: ma che vicendevolmente non si può concludere dalla spezie al genere, dall' individuo alla spezie;* poichè vi ha più nella spezie, che nel genere, più nell' individuo, che nella spezie; così non può dirsi: *Il triangolo ha tre angoli*; *ogni figura ha dunque tre angoli*; ma può dirsi. *Il triangolo ha tre angoli; il triangolo equilatero ha dunque tre angoli.*

Il numero delle idee semplici espresse nella definizione chiamasi *comprensione*; il numero degli individui a cui può applicarsi *il definito* chiamasi *estensione*. Da ciò segue, *che quanto è minore la comprensione, tanto è maggiore l' estensione*, poichè le idee più sono universali più sono semplici. La comprensione è maggiore nell' idea di *fico*, che nell' idea di *ar-*

*bore* : ma l' estensione è maggiore nell'idea di *arbore* , che in quella di *fico*; difatto il numero degl' individui, a cui può applicarsi il definito *arbore* è maggiore di quello , a cui può applicarsi il definito *fico*.

§. 41. Prendiamo questo esempio. Socrate è uomo: l' uomo è animale: l' animale è vivente: il vivente è corpo: il corpo è sostanza : la sostanza è esistenza.

*Socrate* è un individuo realmente esistente nella natura , egli è perfettamente determinato: l' idea di Socrate è un' idea particolore , e questa idea è estremamente composta. *Uomo* è la specie di Socrate, e l' idea di uomo è universale, e meno composta di quella di Socrate.

*Animale* è il genere sotto cui va compresa la specie di uomo: l' idea di Animale è più universale di quella di uomo; ma essa è meno composta : essa ha minor comprensione di quella di uomo ; ma maggior estensione.

*Vivente* è un genere superiore che comprende sotto di se la pianta e l' animale. Un *corpo vivente* è quello che non cresce per soprapposizione di parti ; ma che ha la facoltà di assimilare nelle diverse parti della propria sostanza gli alimenti di cui si nutrisce : si chiama eziandio *corpo organico*. Animale dunque , che è genere riguardo ad uomo, diviene specie riguardo a *vivente*. L' idea di vivente è un' idea più universale di quella di animale ; ma meno composta ; essa ha minor comprensione, ma maggior estensione. *Corpo* è un genere superiore, che comprende sotto di se le specie di vivente, o di corpo organico , e di *corpo inorganico* ; perciò *vivente* che è genere riguardo alla pianta , ed all' animale, è specie riguardo a corpo: l' idea di corpo è più universale di quella di *vivente* ; ma è meno composta : essa ha minor comprensione, e maggiore estensione. *Sostanza* è un genere superiore, il quale comprende sotto di se la sostanza composta , cioè il corpo , e la sostanza semplice. La sostanza è una *esistenza esistente* ; la sua idea è più universale di quella di corpo, ma meno composta; essa ha maggior estensione, ma minor com-

prensione: corpo che è genere riguardo a vivente, è specie riguardo a sostanza. Finalmente *esistenza* è un *genere supremo* cioè un genere tale, che non è mai specie: l' idea di esistenza è la più universale di tutte le nostre idee oggettive , cioè che si riferiscono agli oggetti reali: essa è perfettamente semplice; e perciò non può definirsi. L' esistenza comprende sotto di se *l' esistenza sussistente ;* cioè la sostanza; e la *esistenza inerente* , cioè *l' accidente* che chiamasi eziandio *qualità, modificazione* , *modo di essere* ec. Così il corpo è una sostanza, la sua figura, il suo moto, ec. sono accidenti del corpo.

Siccome *esistenza* è il genere supremo; così *uomo* è la *specie infima ;* cioè quella specie, che non è mai genere, e che non comprende sotto di se , che i soli individui.

Da ciò che abbiamo detto segue, che le nostre idee riguardo alla loro materia sono o semplici o composte ; riguardo poi agli oggetti concepiti sono o singolari, o universali; e sotto un altro aspetto sono o *idee di sostanze,* o di *modi,* o di *sostanze modificate.* Per cagion di esempio : quando io considero un corpo , lo concepisco come una sostanza , perchè lo considero come una cosa che sussiste in se , e che non esiste in un' altra cosa, come in un soggetto d'inerenza. Ma quando considero, che questo corpo è rotondo, l'idea che ho della rotondità, non mi rappresenta se non un modo o una maniera di essere, che io concepisco non poter esistere, senza il corpo di cui essa è rotondità. Quando finalmente unendo il modo colla sostanza considero un corpo rotondo , con queste idee io concepisco una sostanza modificata. Di un' altra divisione delle idee fa d' uopo eziandio far qui mensione, e si è delle *idee astratte* , e delle *idee concrete.* L' idea *concreta* è l' idea singolare di una sostanza , cioè l' idea dell' individuo. L'idea *astratta* è l' idea di una parte dell' individuo. L'idea universale è perciò una idea astratta. Ma sebbene ogni idea universale sia astratta, non può dirsi, che ogni idea astratta sia universale. Se vedendo un corpo in moto , fo attenzione al moto di questo corpo ; io avrò un' idea di

questo moto particolare, la quale sarà una idea astratta; ma non già un' idea universale; come sarebbe l' idea del moto in generale.

§. 42. L' idea di *uno* è semplice, ora se io vi fo osservare, che voi potete aggiungere *uno* ad *uno*, e formarvi così l' idea di un insieme, di un tutto, le cui parti sono un, ed uno; e che a questo tutto potete dare il nome di 2; io vi presento la definizione del 2. Io vi do ugualmente la definizione del 2, se vi dico: il 2 è 1 più 1. Ma osservate, *che nel primo caso io vi conduco dall' idea al vocabolo, laddove nel secondo vi conduco dal vocabolo all' idea.*

Osservate dippiù; che nel primo caso vi spiego distintamente la generazione dell'idea, facendovi osservare, che l'idea del 2 nasce in voi dal potere, che ha lo spirito di replicare l' idea dell' uno, e di riunire queste due idee in una idea.

Egli è vero, che definendo il 2 nel secondo modo, la generazione dell' idea del 2 anche si vede; ma vi ha delle definizioni, in cui andando dal vocabolo all' idea, questa generazione non apparisce. Se io dico: *il circolo è una superficie piana, terminata da una linea curva; la quale superficie ha un punto in mezzo, da cui tutte le linee rette, che si tirano a questa curva sono uguali;* allora io vado dal vocabolo all' idea, e non presento la genesi dell' idea; laddove avviene il contrario nella seguente definizione: *se una linea retta terminata si concepisca muoversi in una stessa superficie piana, restando immobile uno de' suoi estremi, e movendosi l' altro intorno del primo, finchè ritorni allo stesso punto donde incominciò a muoversi, la figura, che nasce da questo moto, si chiama circolo.* In questa definizione io vado dall' idea al vocabolo, e così facendo spiego insieme la generazione dell' idea.

È molto importante di distinguere questi due modi di definire; allorchè avrete fatto qualche progresso nella filosofia vi accorgerete di questa importanza. La definizione, in cui si va dall' idea al vocabolo, e si spiega insieme la genera-

zione dell' idea si chiama *definizione reale o genetica.* Quella, in cui si enuncia solamente il complesso delle idee semplici, legato al vocabolo, che si definisce, senza occuparsi della generazione di questa idea, si chiama *definizione nominale.* Ve ne do un altro esempio. Se io, volendo definire la logica, dicessi: la logica è la scienza del raziocinio, farei una definizione nominale, menandovi dal vocabolo logica all' idea, che a questo vocabolo voglio legare. Ma se, per darvi la definizione della logica, io procedessi a questo modo: gli uomini hanno fatto naturalmente de' raziocinî esatti, e de' raziocinî difettosi: ciò ha obbligato coloro, che si son applicati allo studio della filosofia, di esaminar l' atto intellettuale chiamato raziocinio, e di determinarne le leggi; hanno perciò composto una scienza, la quale ha per oggetto, di far conoscere le leggi del raziocinio; a questa scienza del raziocinio hanno dato per l' appunto il nome di logica. Così procedendo io vi menerei dalla idea, che lego al vocabolo logica, al vocabolo stesso, e vi farei insieme conoscere la generazione di questa idea.

Nel primo capitolo vi ho dato la definizione genetica dell'*Animale*, la definizione nominale sarebbe: *l'Animale è un vivente animato.*

§. 43. La definizione consistendo a legare un'idea complessa ad un vocabolo; essendo i vocaboli segni arbitrarî delle nostre idee, segue, che in questa veduta le definizioni sono arbitrarie, e non possono attaccarsi. I geometri chiamano comunemente *triangolo rettilineo* una superficie terminata da tre linee rette; ora se alcuno vorrà ad una siffatta superficie dare il nome di *quadrato* o di *pentagono*, egli avrà certamente il dritto di farlo, senza offendere la verità; ma egli agisce in ciò contro la regola dello scrivere, la quale vuole, che non si debba senza necessità recedere dal significato ricevuto de' vocaboli: dippiù perchè una definizione possa farmi legare al vocabolo definito una idea complessa, è necessario, che io intenda il senso de' vocaboli, che la com-

pongono, ora ciò può accadere in due modi: 1, se i vocaboli di cui si fa uso son segni d'idee semplici, o d'idee chiare: 2. se essendo segni d'idee complesse non chiare sieno stati antecedentemente definiti. In questo secondo caso il *definito* è segno di altri vocaboli, i quali son segni di altri vocaboli ancora. Se io dico: *il parallelogrammo è un quadrilatero, i cui lati opposti son paralleli*; un uomo, che ignorerebbe la geometria, ed in conseguenza le definizioni del *quadrilatero* e delle *linee parallele*, non legherebbe alcuna idea al vocabolo *parallelogrammo;* ma se questa definizione del parallelogrammo vi sarà presentata dopo di avervi definito il *quadrilatero* per una superficie piana terminata da quattro linee rette, e le *linee parallele*, per quelle rette, le quali prolungate per quanto si vuole non si incontrano giammai, o che serbano sempre la stessa distanza fra di esse; allora il vocabolo *parallelogrammo* vi desterà una idea; ma osservate, che questa idea non è immediatamente legata al vocabolo *parallelogrammo*; questo vocabolo è legato a questi vocaboli *quadrilatero, i cui lati opposti son paralleli*; o per dir meglio questo vocabolo è segno di questi altri vocaboli: questi vocaboli sono inoltre segni di questi altri, *superficie piana terminata da quattro linee rette; delle quali le due opposte fra di esse prolungate per quanto si vuole non s'incontrano giammai, o serbano sempre la stessa distanza fra di esse.* Questi ultimi vocaboli son segni immediati delle idee, che costituiscono l'idea complessa, che si vuol legare al vocabolo *parallelogrammo.*

Adduciamo altri esempî. Se io, volendovi dare la nozione di Dio, vi dicessi: Iddio è uno spirito eterno creatore di tutti gli esseri: se poi vi dicessi, che lo spirito è una sostanza semplice intelligente, e che la creazione è una produzione delle sostanze finite, e che l'essere eterno è ciò che non incomincia ad esistere, e che non è prodotto; il vocabolo *Dio* sarebbe allora segno di altri vocaboli, e non mica di idee: esso risveglierebbe i vocaboli di *spirito eterno creatore di tutti gli*

*esseri*. Questi secondi vocaboli sarebbero ancora segni di altri vocaboli, cioè de' seguenti, *sostanza semplice intelligente, che non incomincia ad esistere, nè è prodotta, e che ha prodotto tutte le sostanze finite*. Questi ultimi vocaboli potrebbero esser segni di altri vocaboli ; ma finalmente si giungerebbe a' vocaboli i quali sarebbero segni immediati d'idee.

*Concludiamo che i vocaboli, i quali costituiscono una definizione, possono essere, o segni immediati d'idee, o segni immediati di vocadoli. In conseguenza lo spirito può passare dalle idee a' vocaboli, e da' vocaboli ad altri vocaboli, e così di seguito; e può ancora scendere da un vocabolo ad altri vocaboli e da questi di seguito ad altri, e giungere così alle idee : è questa una osservazione molto importante.*

§ 44. *Il triangolo equilatero è un triangolo, il quale ha tutti e tre i lati uguali*. Ecco una definizione. L'idea di triangolo ha una maggiore estensione di quella di *triangolo equilatero*; per restringerla io vi aggiungo la determinazione della uguaglianza de' lati : questa determinazione costituisce la *differenza specifica* di questa spezie *triangolo equilatero* dalle altre spezie comprese sotto il genere *triangolo*. I logici perciò insegnano, *che la definizione dee essere composta di genere, e di differenza*. Nella definizione enunciata il genere è *triangolo* la differenza è espressa da queste parole, *il quale ha tutti e tre i lati uguali*. Ma osservate, che il genere, o l'idea generale, che si chiama così, non dee essere un genere troppo lontano, o un' idea troppo generale ; ma *il genere prossimo*, cioè l'idea generale la più vicina; o l'idea generale la meno generale. Si definirebbe male il *triangolo equilatero per una figura, la quale ha tutti i lati uguali*, poichè questa definizione non determinerebbe l' idea complessa attaccata dai geometri al vocabolo *triangolo equilatero* : il termine di *figura* è applicabile anche al quadrato, al pentagono ec. *Le definizioni si fanno dunque pel genere prossimo, e per la differenza specifica*, cioè per ciò che differenzia la specie, che si definisce dalle altre comprese sotto il genere più vicino.

È evidente ancora l'altra regola de' logici, *che la definizione conviene a tutto il definito, ed al solo definito.* Ogni triangolo che chiamasi equilatero ha tutti e tre i lati uguali, ed ogni triangolo, che ha tutti i tre lati uguali, si appella *triangolo equilatero.*

Le regole principali de' logici circa le definizioni si riducono a queste tre : 1.° la definizione sia chiara : 2.° si faccia pel genere prossimo, e per la differenza specifica : 3.° sia reciproca col definito ; cioè convenga a tutto il definito ed al solo definito.

§. 45. I geometri ci danno per principî della loro scienza non solamente gli *assiomi,* ma anche i *postulati,* o *le domande :* ma è facile di vedere, che le domande presentano la genesi di alcune idee. La terza domanda di Euclide ne' suoi elementi di geometria è la seguente : *con qualsivoglia centro, e con qualsivoglia intervallo descrivere un cerchio.* Ora questa domanda esprime come nasce in noi l'idea del circolo, ed è la stessa cosa della definizione generica del circolo, che noi abbiamo portato in esempio nel § 42..



# CAPO IV.

## DEL RAZIOCINIO.

§. 46. Il raziocinio, come abbiamo detto, consiste nel dedurre un giudizio da altri giudizî. Ma quanti giudizî son necessarî per formare un raziocinio? Qual istruzione apporta al nostro spirito il raziocinio? Ecco Giovanetti, degli oggetti molto importanti, che dobbiamo esaminare nella dottrina del raziocinio.

Un giudizio costa di un soggetto, e di un predicato. Se il giudizio dedotto avesse perfettamente lo stesso soggetto, e lo stesso predicato di un altro giudizio, da cui si pretende, che sia dedotto, e che per brevità chiameremo *principio*; allora il giudizio dedotto sarebbe perfettamente lo stesso del giudizio, che abbiamo chiamato *principio*, e non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna. Qual deduzione può mai concepirsi fra queste due proposizioni: *il triangolo ha tre angoli: il triangolo ha tre angoli?* Se il giudizio dedotto avesse il soggetto ed il predicato intieramente diversi da quelli del *principio*, allora sarebbero questi due giudizî intieramente diversi l'uno dall' altro, e non potrebbe ancora esservi luogo a deduzione alcuna. Quale deduzione può concepirsi fra queste due proposizioni: *il circolo ha tutti i raggi uguali: il quadrato ha quattro angoli?* Sono queste due proposizioni indipendenti l'una

dall'altra. È necessario dunque, che vi sia un' identità, o nei predicati, o ne' soggetti de' due giudizî, di cui parliamo. Supponiamo il primo caso, cioè che il giudizio dedotto abbia lo stesso predicato del principio. Uno stesso predicato suppone una certa identità ne' soggetti ; vi ha dunque identità ne' soggetti del principio , e della illazione; ma non potendo essere per quel che si è detto , perfettamente identici, rimane, che vi sia fra questi soggetti quella identità, che passa fra la specie ed il genere, fra la specie, e l'individuo, o pure che i due soggetti sieno lo stesso soggetto riguardato sotto due aspetti : esaminiamo il primo caso.

Se uno de' due soggetti dee essere, o genere, o specie, e l'altro, o specie di questo genere, o individuo di questa specie , resta a vedere quale de' due soggetti, se quello del principio , o pure quello dell'illazione , debba essere più universale ; non può essere quello dell'illazione, poichè, come abbiam detto, non si può concludere dall'individuo alla specie, dalla specie al genere ; ma si può ben concludere dal genere alla specie, dalla specie all'individuo. Abbiamo dunque in questo caso bisogno , pel raziocinio , di un giudizio che sia un principio , il quale abbia un soggetto più universale del soggetto del giudizio dedotto , ed il quale abbia lo stesso predicato. Ma dippiù, nel giudizio dedotto , noi affermiamo del soggetto lo stesso predicato del principio, per l'identità, che passa fra i due soggetti ; perchè il soggetto del principio comprende nella sua estensione il soggetto del giudizio dedotto, il che val quanto dire , perchè il soggetto del giudizio dedotto è una specie , o un individuo del genere , o della specie del soggetto del giudizio , che è il principio. Vi bisogna dunque in tal caso nel raziocinio un giudizio , che dichiari ciò, vale a dire che dichiari , esser il soggetto della illazione uno dei soggetti compresi nell' estensione del soggetto del principio.

Da ciò segue , che in questo caso vi bisognano nel raziocinio tre giudizî , il giudizio *principio* , il giudizio *dichiarante o applicativo* , ed il giudizio *dedotto* ; o *l' illazione.*

Illustriamo quanto abbiamo detto con un esempio, e per esser facile, prendiamone uno di quelli stessi del §. 31: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme*. 100 *è un tutto le cui parti sono* 50 *e* 50; 100 *è dunque uguale a* 50+50.

In questo raziocinio, il genere *è un tutto*; la specie è 100. Ora lo spirito riduce questa specie sotto il suo genere, e pronuncia della specie quello stesso predicato di uguaglianza, che pronuncia del genere. In siffatti raziocinî si ricercano dunque tre giudizî. Uno per affermare, o negare di un genere un predicato; l'altro per dichiarare, che una data spezie è compresa sotto questo genere, ed il terzo per concludere di questa spezie quello stesso, che si era pronunziato del genere, cioè per affermare, o negare della spezie lo stesso predicato, che si aveva affermato o negato del genere. Rechiamo questo altro esempio: *ogni effetto è prodotto da una causa: la pioggia è un effetto: la pioggia è dunque prodotta da una causa*. La ragione, per la quale si conclude nella illazione, che la pioggia è prodotta da una causa è, perchè la pioggia è una delle spezie comprese sotto il genere, che è l'effetto, e perchè la produzione di una causa è un predicato, che conviene a questo genere. Perciò, in tali raziocinî, si vede evidentemente la necessità di tre giudizî. La legge generale di questi raziocinî si è: *ciò che conviene al genere o alla spezie, conviene anche alla spezie, o all' individuo, ciò che ripugna al genere, o alla spezie, ripugna alla spezie, o all' individuo*.

§. 47. Nel caso, in cui il principio, e l' illazione abbiano lo stesso predicato, ed i loro soggetti sieno lo stesso soggetto, riguardato sotto due aspetti; per concludere si richiede un giudizio, che dimostri l' identità de' due soggetti, ed il raziocinio è composto anche in questo caso di tre giudizi. 7 + 1 *è* 8; 6 + 2 *è lo stesso che* 7 + 1. 6 + 2: *è dunque* 8. Il secondo giudizio, 6 + 2 *è lo stesso che* 7 + 1, enuncia la identità de' soggetti del principio, e dell' illazione. Vi feci altrove osservare ( §. 37. ) che 7 + 1 è la definizione

di 8; questo raziocinio è fondato dunque sul seguente principio generale: *a chi conviene la definizione, conviene il definito, e viceversa*; e per non restarvi alcun dubbio in questo esempio, vi fo osservare, che la proposizione 6 + 2 *è lo stesso che* 7 + 1, è una illazione in rigore del seguente raziocinio. Sostituite al definito 2, la sua definizione 1 + 1, ed avrete 6 + 2 *è* 6 + 1 + 1, ma 6 + 1 *è* 7, 6 + 2 *è dunque* 7 + 1.

È evidente, che 7 + 1 e 6 + 2 sono lo stesso soggetto 8, riguardato sotto due aspetti distinti, nel primo si riguarda 8 come prodotto dell' addizione di 7 ed 1; nel secondo come prodotto dell' addizione di 6 e 2. Queste diverse vedute dello spirito sono la sorgente delle tante istruzioni, che ci reca la scienza del calcolo.

§. 48. Esaminiamo ora l' altro caso, vale a dire quello, in cui il principio, e l' illazione abbiano lo stesso soggetto, ed un distinto predicato. Se fra i due predicati non vi è alcun rapporto, allora i due giudizî restano indipendenti, e non vi è luogo a deduzione; è necessario dunque, che vi sia un rapporto fra i due predicati vale a dire è necessario, che l' uno possa affermarsi dell' altro: 7 + 1 *è maggiore di* 7; *ma* 7 *è* 6 + 1, 7 + 1 *è dunque maggiore di* 6 + 1. Questa proposizione. 7 è 6 + 1 dimostra l' identità de' predicati del principio, e dell'illazione. In questo caso abbiamo dunque anche bisogno, per costituire un raziocinio, di tre giudizî.

Lo stesso avviene, se il soggetto del principio è predicato nell' illazione, o pure se il predicato del primo è soggetto nel secondo. Nel primo caso è necessario un giudizio, che metta un rapporto fra il soggetto dell' illazione, ed il predicato del principio: *il triangolo è una figura trilatera: ogni figura che ha tre angoli, è trilatera. Ogni figura, che ha tre angoli, è dunque un triangolo.* Nel secondo caso è necessario un giudizio, che metta un rapporto fra il predicato dell' illazione, ed il soggetto del principio: *ogni figura trilatera è triangolo: ogni figura trilatera ha tre angoli, il triangolo ha dunque tre angoli.* Soggiungo questi altri esem-

pi: *l' animale ha vita e senso; l' uomo dunque è animale*. Qui il soggetto del principio è predicato dell' illazione. Ora si può domandare a chi facesse un tal raziocinio: per qual ragione dall' avere l' animale vita e senso, voi deducete, che l' uomo è animale? Per soddisfare ad una tal domanda è necessario un giudizio, il quale metta un rapporto fra il soggetto *uomo* dell' illazione, ed il predicato del principio; cioè *l' avere vita e senso*; e così sarà completo il raziocinio nel modo seguente: *l' animale ha vita e senso; ma l' uomo ha vita e senso: l' uomo dunque è animale. Chi ha vita e senso è animale: ma chi ha vita e senso è capace di piacere, e di dolore: l' animale è dunque capace di piacere, e di dolore.* In questo esempio il predicato del principio è soggetto nell' illazione. Ora se uno ragionasse a questo modo: *chi ha vita e senso è animale; l' animale è dunque capace di piacere, e di dolore*, ognuno si accorgerebbe del bisogno di un' altro giudizio, affinchè si percepisse la connessione fra l'illazione ed il principio: ora questo giudizio dee porre un rapporto fra *l'aver vita e senso, e l'esser capace di piacere e di dolore*: ciò che si esegue nel secondo giudizio: *chi ha vita e senso è capace di piacere e di dolore.*

Da tutto ciò possiamo dedurre, che ogni raziocinio è composto di tre giudizî. I tre giudizî possono non essere espressi colle parole; possono ancora essere fatti con una rapidità incredibile; in qualunque caso entrano necessariamente nell' atto intellettuale appellato *raziocinio.*

L' analisi, che ho fatto del raziocinio, mi conduce a stabilire questo principio generale. *Nel raziocinio vi dee essere una idea comune all' illazione, ed al principio; ed un giudizio che affermi l' identità delle altre due idee, o parziale, o perfetta.*

Io chiamo *identità parziale* quella, che passa fra il genere, e la specie, fra la specie, e l' individuo. *L' identità perfetta* ha luogo, quando lo stesso soggetto è riguardato sotto due aspetti: 7 + 1, 6 + 2 sono lo stesso numero 8 riguar-

dato sotto due aspetti. Quindi possiamo concludere, che il raziocinio consiste nella formazione di un giudizio, perchè si vede, o compreso in un giudizio antecedente, o pure perchè perfettamente identico collo stesso.

Il raziocinio consiste dunque nel dedurre un giudizio da due giudizî, che hanno una idea comune.

§. 49. La legge, che abbiamo enunciato nell'antecedente § pe' raziocinî pare che debba valere pe' soli raziocinî affermativi, non già pe' negativi; ma con un poco di riflessione svanirà qualunque dubbio. Tutti i giudizî necessarî debbono essere identici, tanto se sono affermativi, quanto se sono negativi. Ora ne' giudizî identici il rapporto fra le idee, che noi paragoniamo, dee esser racchiuso nell'idea del soggetto. Nei giudizî necessarî affermativi il rapporto contenuto nell'idea del soggetto è il rapporto d'*identità*; ne' giudizî necessarî negativi il rapporto contenuto nell'idea del soggetto è il rapporto di *diversità*: per cagion di esempio dicendo: *il triangolo è figura*, io percepisco con questo giudizio il rapporto d'identità fra le due idee di triangolo, e di figura, e questo rapporto è racchiuso nell' idea del soggetto, in quanto questo soggetto è paragonato coll'idea di figura. Nel giudizio negativo: *il circolo non è quadrato*, il rapporto di *diversità* fra il circolo ed il quadrato è contenuto nell' idea del circolo, in quanto questa idea è paragonata con quella del quadrato. Questo giudizio negativo è dunque identico, non già perchè sono identiche le due idee di circolo, e di quadrato; ma perchè sono identiche le due idee di circolo e di *una figura diversa dal quadrato*: difatto questo giudizio: *il circolo non è quadrato* è equivalente a questo altro: *il circolo é una figura diversa dal quadrato*..

§. 50. Ciò che abbiamo detto sn la natura del raziocinio, ci dà il motivo di cercare, come il raziocinio possa estendere la sfera delle nostre conoscenze. In primo luogo, si dice, molte illazioni de' raziocinî sono evidenti per se stesse indipendentemente dal principio, da cui si pretende, che si de-

ducano; il che fa vedere l'inutilità degli assiomi, e del raziocinio. In secondo luogo, si dice, se l'illazione di un raziocinio è identica col principio da cui si parte, che cosa si sa di più dopo aver ragionato, che non si sapeva prima di ragionare.

Questa ricerca è della più alta importanza, ed ha un rapporto intimo con le quistioni le più spinose, che agitano al presente il mondo filosofico; io cercherò di risolverla colla massima chiarezza, e lo farò per mezzo di alcuni esempi. Io definisco il triangolo rettilineo: *una figura piana terminata da tre linee rette.* In questa idea è compresa quella di tre angoli; formo perciò l'assioma: *Il triangolo rettilineo ha tre angoli.* Io aggiungo alla idea generale del triangolo rettilineo la determinazione della uguaglianza de' suoi lati, ed ho così una idea più particolare, quella cioè del *triangolo equilatero.* Io dico in conseguenza: *il triangolo equilatero ha tre angoli.* Ora la verità di questa proposizione non dipende affatto dalla determinazione della uguaglianza de' lati che ho aggiunto al triangolo rettilineo in generale; io non affermo del triangolo equilatero, che esso ha tre angoli, perchè è *equilatero* ma perchè è triangolo. Posso dire così, *ogni triangolo ha tre angoli: il triangolo equilatero è un triangolo, esso ha dunque tre angoli.* Questa deduzione è legittima. Le premesse di un raziocinio debbono esprimere *il perchè* dell'illazione. Or questo *perchè analizzato* nel caso presente è: 1. Lo spirito vede, che la idea generale del triangolo forma parte della idea più particolare del triangolo equilatero: 2. Egli vede, che l'idea di tre angoli è racchiusa nella idea generale del triangolo. Questo assioma: *ogni triangolo ha tre angoli,* è dunque un vero principio rapporto a quest'altra proposizione più particolare: *ogni triangolo equilatero ha tre angoli.* Ma si dice: questa proposizione: *ogni triangolo equilatero ha tre angoli,* è evidente per se stessa, indipendentemente da questo principio più generale: *ogni triangolo ha tre angoli;* questo principio dunque non serve a farmela conoscere; essa non è perciò un *prin-*

*cipio* nel rigore del termine, ed il raziocinio, di cui si parla, è un giuoco frivolo di parole, che non ha alcuna utilità, non recando alcuna istruzione allo spirito.

Io rispondo, che il principio, o l'assioma: *ogni triangolo ha tre angoli*; non serve a farmi conoscere questa verità; *ogni triangolo equilatero ha tre angoli;* ma serve a ridurla alla propria classe, e subordinarla; il raziocinio rapportato mi fa conoscere, che la determinazione dell'uguaglianza dei lati del triangolo è superflua riguardo alla proprietà di tre angoli; che questa compete al triangolo equilatero, non già perche è *equilatero* ma perchè è *triangolo*, i raziocinî di questa specie non menano dunque a conoscenze, che non possono ottenersi senza il raziocinio; ma servono a legare le nostre conoscenze, ed a far l'analisi delle stesse: esse servono a rendere ragione delle conoscenze, che si posseggono.

Questa proposizione generale e necessaria: *ogni figura piana rettilinea ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati*, dice dippiù di quest'altra: *ogni triangolo ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati.* Io posso essere incerto qual figura piana rettilinea cadrà sotto i miei sensi, o sotto la mia intelligenza, ma io son sicuro indipendentemente dall' esperienza, ed antecedentemente all'esperienza, che in qualunque figura piana rettilinea, che si presenterà al mio spirito, io troverò sempre il numero degli angoli uguale al numero dei lati. I principî generali son dunque l'espressione di tutti i casi possibili. Essi spandono una luce sicura, ed infallibile nello spirito. Essi legano le nostre conoscenze: questa proposizione: *il triangolo rettilineo ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati*, enuncia una conoscenza specifica, laddove quest' altra: *ogni figura piana rettilinea ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati*, enuncia una conoscenza generica: ella serve in conseguenza a legare, e a mettere un ordine fra le due conoscenze. Così gli assiomi generali, ed i raziocinî appoggiati su di essi, anche ne' casi, in cui non son necessarî per la conoscenza delle verità più particolari,

sono utili, perchè ordinano le nostre conoscenze, e questa è la prima loro utilità.

Tutto ciò ci fa anche comprendere, che sebbene gli assiomi particolari delle scienze pure sono evidenti per se stessi, e che il *principio di contradizione* non può dare ad essi una evidenza maggiore, pure questo principio rende ragione della evidenza immediata degli assiomi, e può riguardarsi come l' espressione generale di tutti gli assiomi possibili. Tutti gli assiomi hanno di comune l' evidenza immediata: ora io veggo, che il mio spirito percepisce evidentemente, ed immediatamente questa proposizione: *è impossibile, che una cosa sia insieme, e non sia;* e che per tal ragione le proposizioni dette assiomi gli sono evidenti.

Questa utilità del raziocinio di subordinare le nostre idee, e le nostre conoscenze, si sperimenta giornalmente da noi. Quando vedendo un indivivuo a noi ignoto diciamo: *è questi un uomo*, facciamo appunto questa spezie di raziocinio, dicendo nel nostro spirito: *L' uomo è un animal ragionevole: questo individuo è un animal ragionevole: egli è dunque un uomo.* In questo caso io riduco l' idea particolare di questo individuo alla specie, a cui appartiene; il che è quello, che io intendo dire dicendo, che il raziocinio serve a subordinare, e legare le nostre idee. Similmente quando dico di questo individuo: *egli è ragionevole, perchè è uomo*, io riguardo questa proprietà della ragione, come una proprietà specifica, non già individuale di quest' uomo. Il raziocinio serve dunque a farmi distinguere le proprietà specifiche dalle proprietà individuali, che determinano le proprietà specifiche, e questo io intendo dire dicendo, che il raziocinio serve a legare, e subordinare le nostre conoscenze.

§. 51. Ma sarebbe molto piccola l' utilità del raziocinio, se si ristringesse alla sola riduzione alla propria specie delle nostre conoscenze. Il raziocinio è anche necessario, per condurre lo spirito ad alcune conoscenze, che non si possono ottenere senza di esso. Noi ragionando abbiamo scoverto, che

in ogni raziocinio vi debbono necessariamente essere tre giudizî. Noi siam partiti da questa nozione del raziocinio, cioè, che esso consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizî. Noi abbiamo detto: il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizî; ora se il giudizio dedotto fosse perfettamente identico anche ne' termini col giudizio, da cui si parte, non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna; il giudizio dedotto non può dunque essere perfettamente identico anche ne' termini col giudizio, che è un *principio*. Inoltre abbiamo detto: « il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizî »; ora se il giudizio dedotto fosse perfettamente diverso da quello, da cui si parte, non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna; il gindizio dedotto non può dunque essere perfettamente diverso dal giudizio, che è un principio. Ecco come due raziocinî ci hanno condotto a due conoscenze circa la natura di questo atto intellettuale, che chiamiamo raziocinio. Partendo da queste due verità: 1. Che il giudizio dedotto non può essere perfettamente identico, anche ne' termini col giudizio, da cui si parte: 2. Che non può essere perfettamente diverso da questo giudizio, siam pervenuti ragionando a conoscere, *che il più semplice raziocinio è composto di tre giudizî;* verità, che senza ragionare non avremmo potuto scovrire. Il raziocinio conduce dunque a conoscenze, che non si possono ottenere senza di esso.

Ve ne darò un altro esempio. Tenendo in tutte e due le mie mani alcune monete, se dalla mano destra ne faccio passare una nella sinistra, sarà contenuto egual numero di monete sì nell' una, che nell' altra, e se dalla sinistra ne fo passare una nella destra, in questa ne troverò il doppio. Domando, qual è il numero delle monete, che mi trovo avere in ciascuna mano? Io chiamo il numero della destra *D*, il numero della sinistra *S*. Se dalla destra ne faccio passare una nella sinistra, il numero della destra si trova diminuito di uno, e perciò questo numero sarà *D meno uno*, ed il numero della sinistra si trova aumentato di uno, e perciò questo numero

sarà *S più uno*. Per la supposizione che questi numeri sono uguali, avremo dunque *D meno uno uguale a S più uno*. Ora se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, oppure quantità uguali, le somme sono uguali, è questo un assioma; aggiungendo dunque a *D meno uno* uno, ed a *S più uno* uno, avremo *D meno uno più uno* uguale a *S più uno più uno*: Ma *D meno uno più uno* è lo stesso che *D*, poichè *più uno*, *e meno uno* si distruggono scambievolmente, e *S più uno*, *più uno*, è lo stesso che *S più due*, avremo dunque *D uguale a S più due*.

Per la supposizione abbiamo ancora: che se dalla sinistra io fo passare una moneta nella destra, in questa se ne troverà il doppio ; il numero dunque della mia mano sinistra diminuito di uno è la metà di quello della mia mano destra accresciuto di uno, e perciò il numero della destra accresciuto di uno, sarà uguale a due volte il numero della sinistra diminuito di due : avremo in conseguenza, *D più uno uguale a due S meno due*.

Se *D* più uno è uguale a due *S* meno due, togliendo uno dalle due quantità, risulterà, *D uguale a due S meno tre*; ma *D* è anche uguale a *S* più due, avremo dunque, *due S meno tre uguale a S più due*. Ed aggiungendo tre a queste due quantità uguali avremo, *due S uguale a S più due più tre*. E togliendo *S* da tutte due queste ultime quantità, avremo *S uguale a cinque*.

*S* è il numero della mano sinistra, e questo numero è già trovato, ed è cinque; ora il numero della mano destra è uguale a quello della sinistra più due ; questo numero è dunque cinque più due, cioè sette; ed ecco che abbiamo trovato i due numeri, che cercavamo.

Gli esempi rapportati son sufficienti a farvi vedere, come il raziocinio c' istruisca, facendoci conoscere ciò che senza di esso non potremmo conoscere. L' esempio, che vi ho recato nel §. 29. vel fa vedere mirabilmente. Abbiamo dimostrato con un raziocinio, che se qualche cosa esiste, un es-

sere eterno esiste : partendo da questa illazione abbiamo dimostrato, che se un essere eterno esiste, esiste un Dio creatore di tutti gli esseri: partendo da questa ultima illazione abbiamo dimostrato, che se esiste un Dio creatore di tutti gli esseri, la virtù sarà ricompensata, ed il vizio sarà punito. Or chi mai non riconosce quì l' istruzione, che ci reca il raziocinio? Esso ci fa scoprire il rapporto fra questi tre giudizj, *qualche cosa esiste, la virtù sarà ricompensata*, *il vizio sarà punito;* poichè deduce i due ultimi dal primo.

§. 52. Gli assiomi sono proposizioni identiche; il raziocinio dall' altra parte consiste nel pronunciare un giudizio, perchè si vede identico in tutto, o in parte con un altro giudizio già noto. Tutto il lavoro dello spirito nel raziocinio puro riposa dunque su l' identità; in che cosa dunque, si domanda, il raziocinio puro è esso istruttivo? Come le scienze pure, razionali, possono estendere la sfera delle nostre conoscenze? La soluzione di questo problema è della più alta importanza. Io vi ho fatto vedere di sopra, che il raziocinio è utile per due ragioni: 1. Perchè lega, ed ordina quelle conoscenze, che noi possiamo avere senza di esso: 2. Perchè serve a darci alcune conoscenze, che sono il risultamento necessario del raziocinio, e che sensa il raziocinio non possono ottenersi. Voi dunque siete convinti di queste due verità: 1. Tutte le conoscenze necessarie si risolvono in ultima analisi nel principio di contradizione; in conseguenza il raziocinio puro non sorte dall' identità: 2. Il raziocinio, ciò non ostante, è istruttivo. Si tratta dunque di conciliarle.

Nelle scienze pure si debbono offrire allo spirito alcune idee; ma se queste idee restassero isolate, e non si paragonassero le une alle altre, lo spirito non potrebbe avere alcuna conoscenza; per potere dunque avere esistenza la conoscenza, è necessario il paragone delle idee. Se lo spirito non potesse conoscere immediatamente il rapporto di due sue idee, non potrebbe conoscere alcun rapporto; e la conoscenza non potrebbe cominciare, Lo spirito conoscendo imme-

diatamente alcuni rapporti delle sue idee forma le definizioni, e gli assiomi. Gli assiomi sono proposizioni identiche. Essi fanno conoscere alcuni rapporti delle nostre idee; e lo spirito fa con essi un passo verso la conoscenza. Lo spirito non può conoscere immediatamente tutti i rapporti delle sue idee; esso fa uso del raziocinio, paragonando due idee con una terza, e così estende la sfera delle sue conoscenze. Lo spirito in questo lavoro non esce fuori dell' identità. L' idea *A* come paragonata coll' idea *B*, e l' idea del rapporto di *A* a *B* sono identiche. La difficoltà che abbiamo proposto è già sciolta. Se si dimanda: *come il raziocinio, non uscendo fuori, dell' identità, sarà istruttivo?* Risponderemo, perchè ci scovre que' rapporti delle nostre idee, che non possiamo immediatamente conoscere; ora il conoscere un rapporto, che non si conosceva è certamente un progredire nel cammino della conoscenza.

Amo, che intendiato bene ciò che vi dico. Se vi domando: *dodici persone debbono dividersi ugualmente la somma di ducati 24, quanta è la parte che tocca a ciascuno?* Voi mi risponderete due ducati, e mi risponderete così, perchè conoscerete, che 2 è la dodicesima parte di 24; ora può egli mai dubitarsi, che questa conoscenza sia una conoscenza, che voi avete acquistato, e che non avevate colle sole idee isolate del 2, del 12, del 24? Può forse dubitarsi, che voi facciate uso nel cammino della vita di siffatta conoscenza? Vi domando inoltre: *sei persone debbono dividersi ugualmente la somma di 12 ducati, quanta è la parte che tocca a ciascuno?* Mi risponderete 2 ducati, poichè conoscerete, che 2 è la sesta parte di 12; ora non è anche questa una conoscenza dippiù che voi avete, oltre delle idee del 2, del 6, del 12? Certamente lo è. Ma più, queste conoscenze: *il 2 è la duodecima parte di 24; il 2 è la sesta parte di 12,* non sono forse due conoscenze distinte, e non già una sola? Certamente, mi direte, son due conoscenze distinte. Ciò supposto: queste due conoscenze, io vi domando: vi fanno

esse altro conoscere, se non che il rapporto di 2 con 24, e quello di 2 con 12? Certamente non altro. Queste due conoscenze vi fanno dunque conoscere due rapporti della idea del 2 con altre idee.

Più, questa proposizione: *il 2 è la duodecima parte del* 24 è una proposizione identica, poichè l' idea del 2 come contenuto nel 24, o come parte del 24 è identica colla idea di *parte duodecima del* 24. Lo stesso dee dirsi dell' altra proposizione: *il* 2 *è la sesta parte del* 12.

Osservate inoltre, che voi partendo dalle idee semplici di 1, e di *più* avete formato le definizioni de' numeri, e coll' ajuto del principio d' identità avete dedotto da queste definizioni, che il 2 è la dodicesima parte del 24, e la sesta parte del 12. Vedete il § 37.

Se rifletterete ai raziocinî dell' aritmetica, e della geometria, la verità di cui vi parlo, vi si renderà sempre più sensibile, intanto vi prego di riflettere alla soluzione del problema, che vi ho recato in esempio nel § antecedente.

Concludiamo *che il conoscere i diversi rapporti delle nostre idee è una vera conoscenza, e che in questo procedimento lo spirito non esce fuori dell' identità.*

§. 52. Per conoscere distintamente la natura del raziocinio fa d' uopo osservare, che ne' raziocinî puri vi ha una doppia identità, cioè una *identità materiale, ed una identità formale.* Vi è la prima, perchè ciascuno de' tre giudizî è un giudizio identico: vi è la seconda, perchè questa è essenziale ad ogni raziocinio non potendo esservene alcuno, senza l' identità fra l' antecedente ed il conseguente. La connessione necessaria fra l' antecedente ed il conseguente, come abbiam osservato nel §. 25, è una legge essenziale a qualunque raziocinio. Questa connessione può esprimersi con una proposizione ipotetica, ed una tal proposizione sarà una proposizione necessaria. Ora tutte le proposizioni necessarie, come abbiamo spiegato §. 32, 33, 34, segu. debbono esprimere giudizî identici, o analitici. Lo spirito dunque, per vedere

fra l' antecedente ed il conseguente di un raziocinio una connessione necessaria, dee vedere fra il primo ed il secondo una relazione d' identità. Ciò vale quanto dire, che dee guardare l' illazione come identica colle premesse. La *conseguenza* de' logici è appunto questa identità, e questa identità è la legge formale del raziocinio. Egli non bisogna confondere l' identità formale del raziocinio coll'identità materiale. La prima dee trovarsi in ogni raziocinio; la seconda può non trovarsi; poichè non è necessario che tutti i giudizî di un raziocinio sieno analitici; essendovi de' raziocinî misti ne' quali una delle premesse è un giudizio sperimentale, e sintetico, come abbiamo spiegato nel capitolo secondo, e nel §. 34. del capitolo terzo. Ricorriamo agli esempî: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Ora quattro unito a due è uguale a sei, e tre unito a tre è uguale a sei; quattro unito a due è dunque uguale a tre unito a tre.* Il raziocinio rapportato è un raziocinio puro, ed in esso si osservano le due identità di cui ho parlato, cioè l' identità materiale, e l' identità formale. Ciascuna delle tre proposizioni di questo raziocinio è identica: ecco l'identità materiale. *Il dire che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse: e che quattro unito a due è uguale a sei, come lo è tre unito a tre, è lo stesso che dire implicitamente, che quattro unito a due è uguale a tre unito a tre*; ecco l'identità formale; essa è l' identità, che passa fra le due premesse e l'illazione.

Prendiamo l'altro esempio rapportato nel §, 24. *Tutti gli uomini sono mortali, ed il massimo vivere degli uomini su la terra non suole oltrepassare i cento anni: ora ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo; dopo cento anni dunque, contando dal giorno presente, la massa degli uomini, che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d' individui diversi da quelli, che la compongono al presente.* Ciascuna proposizione di questo raziocinio esprime un giudizio sperimentale, e perciò sintetico; non vi è dunque alcuna i-

dentità materiale in questo raziocinio. Ma nondimeno vi è l'identità formale. *Il dire, che tutti gli uomini sono mortali, cioè muojono; e che il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni; e che ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo, è lo stesso che il dire implicitamente, che dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini, che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d'individui diversi da quelli, che la compongono al presente*, ecco l' identità formale, di cui io parlo.

Da ciò segue, che tutti i raziocinî empirici possono ridursi a raziocinî misti, e che non vi sono in rigore scienze perfettamente empiriche. Difatto l'antecedente raziocinio può risolversi ne' seguenti giudizî: 1. *Se la vita di tutti gli uomini, che saranno su la terra, non oltrepasserà i cento anni, e se ogni giorno nasceranno incessantemente de'nuovi uomini; dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini, che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d' individui diversi da quelli, che la compongono di presente:* 2 *Ora la vita di tutti gli uomini, che saranno su la terra, non oltrepasserà i cento anni, ed ogni giorno nasceranno incessantemente de' nuovi uomini;* 3. *Dopo cento anni dunque la massa degli uomini, che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d' individui diversi da quelli, che la compongono al presente.*

È evidente, che il primo giudizio è puro, poichè è una verità necessaria, il legame fra il soggetto ed il predicato essendo di un' assoluta necessità. Il soggetto di questo giudizio è un tutto, il quale è il genere umano, le cui parti sono gli individui dello stesso: si aggiungono a questo soggetto le seguenti determinazioni, cioè, che la vita di ciascuno di quest' individui non oltrepasserà i cento anni, e che in ciascun giorno di questo periodo di vita, si aggiungono de' nuovi individui al tutto. Di questo soggetto, per lo appunto, così determinato, si afferma, che sarà composto d' individui diversi di quelli, da' quali era composto un secolo avanti. Ora è as-

solutamente impossibile, che posto il soggetto così determinato non si affermi di questo soggetto il predicato, che abbiamo espresso. È impossibile, che ciascun uomo non vivendo più di cento anni, gl' individui, che attualmente compongono il genere umano, si trovino su la terra dopo di un secolo, ed è necessario, che continuandosi incessantemente la propagazion del genere umano, si trovino, dopo di un secolo, altri uomini su la terra. Il secondo giudizio poi dello stesso raziocinio è una verità sperimentale, ed un giudizio sintetico: il raziocinio dunque così espresso è misto.

§. 53. La considerazione della doppia identità nel raziocinio puro ci mena a distinguere due specie di proposizioni evidenti; alcune proposizioni sono *immediatamente* evidenti, altre lo sono *mediatamente*. Una proposizione è immediatamente evidente, quando è evidente per se stessa: essa è mediatamente evidente, quando suppone altre proposizioni, senza le quali non sarebbe evidente. Ora la conclusione del raziocinio suppone l' esistenza delle premesse nello spirito; la conclusione di un raziocinio puro è dunque di evidenza mediata. La conclusione di un raziocinio puro può non essere evidente per se stessa, potendosi non percepire immediatamente l'identità fra il soggetto ed il predicato, ed intanto esser evidente mediatamente per l' identità del pensiere da essa espresso col pensiere totale espresso dalle premesse. In forza di questa seconda evidenza, la quale è immediata, si percepisce la relazione d' identità fra il soggetto ed il predicato della conclusione; e questa percezione costituisce l' evidenza mediata. Nel raziocinio puro rapportato di sopra, la conclusione: *quattro unito a due è uguale a tre unito a tre*, è di evidenza mediata, poichè essa è evidente in forza delle premesse, e perchè si vede espressa implicitamente dalle premesse. Questa evidenza mediata essendo un effetto del raziocinio, per tal ragione il raziocinio puro è istruttivo; perchè rende evidente una proposizione, che per sè stessa non lo è. Se lo spirito umano non avesse la facoltà di paragonare le

sue idee, e di percepire la relazione d'identità fra di esse, la scienza umana non potrebbe aver esistenza. Lo spirito percependo immediatamente l'identità fra alcune sue idee forma gli assiomi; e per mezzo degli assiomi formando i raziocinî, scovre mediatamente l'identità fra alcune altre sue idee. In ciò consiste la sua istruzione nelle scienze pure.

Un'idea può considerarsi prima di esser paragonata con un'altra idea, e può considerarsi dopo che lo spirito l'ha paragonata con un'altra idea: l'effetto di questa comparazione dello spirito si è di aver posto nella idea comparata un rapporto, che prima non vi era, il che vale quanto dire di averla costituita *idea comparata*; laddove prima della comparazione era *idea isolata*. Ora è evidente, che nell'idea comparata si trova il rapporto coll'altra con cui si è comparata. Il giudizio dunque, che esprime questo rapporto è un giudizio identico. Se io osservo un monte in se stesso, non vi veggo se non un ammasso di terra; ma se paragono questo ammasso di terra colle terre contigue, che lo limitano, io vedo dopo il paragone l'elevazione di questo ammasso di terra su le terre vicine, questa elevazione dunque, essendo posta dallo spirito nella comparazione del monte colle terre vicine, il giudizio che viene in seguito della comparazione è identico, cioè tale che l'idea del predicato si trova in quella del soggetto, come è questo giudizio: *Il monte è elevato su le terre vicine*. Ciò è quello, che io intendo dicendo, che *l'idea A come paragonata coll'idea B, e l'idea del rapporto di A a B sono identiche.*

Per far vedere sensibilmente come gli assiomi son legati alle definizioni, e le conclusioni de'raziocinî puri agli assiomi, io ricorro al seguente esempio. Ogni numero è l'aggregato dell'unità all'unità o al numero che lo precede: da questa definizione deduco il seguente assioma: nella serie dei numeri naturale, 1, 2, 3, 4, 5 ec. ciascun numero differisce dal suo antecedente di una unità, e dal suo conseguente di una altra unità: ecco come questo assioma, il quale nasce

dalla definizione, ci fa conoscere i rapporti immediati de' numeri, che sono immediatamente vicini l'uno all' altro. Se voglio poi conoscere i rapporti mediati, vale a dire quelli rapporti, che non si conoscono immediatamente, debbo far uso del raziocinio, chiamando in soccorso le definizioni, e gli assiomi. Così, per cagion di esempio, volendo conoscere la differenza fra 7 e 3, io chiamo in soccorso la definizione del 3. Il tre è due più uno: in forza dell'assioma logico su le definizioni, si può alla definizione sostituire il definito, ed al definito la definizione: Ciò supposto, io formo il mio raziocinio così: 3 è 2 + 1; per vedere dunque la differenza fra 7 e 3 io debbo togliere da 7 2 + 1, è questo un assioma, che la definizione mi suggerisce. Ma togliendo 1 da 7, mi rimane 6, per l' assioma enunciato di sopra circa i numeri della serie naturale; per avere dunque l' intiera differenza debbo togliere 2 da 6, ma 2, per la definizione, è 1 + 1, e togliendo 1, da 6, per l'assioma, ho 5, e da 5 togliendo l'ultima unità ho 4.

Questo raziocinio mi ha fatto dunque conoscere il rapporto mediato fra 7 e 3, facendo uso degli assiomi, che mi hanno fatto conoscere i rapporti immediati de' numeri nella serie naturale, i quali assiomi nascono dalle definizioni dei numeri stessi.

In questo capitolo abbiamo dimostrato: 1. Che il raziocinio è composto necessariamente di tre giudizi; 2. Abbiamo stabilito la legge generale del raziocinio, 3. Abbiamo fatto conoscere, come il raziocinio sia istruttivo.

# CAPO V.

## DEL SILLOGISMO.

§. 54. Le nostre conoscenze sono o primitive o dedotte. Nelle prime la relazione fra il soggetto ed il predicato si percepisce immediatamente; nelle seconde si percepisce mediatamente, cioè in seguito di due giudizî, in uno de' quali si paragona l'idea del soggetto del giudizio dedotto con una terza; nell'altro si paragona l'idea del predicato dello stesso giudizio dedotto colla stessa terza idea. Perciò il raziocinio consiste nel dedurre un giudizio da due altri giudizî, i quali hanno una idea comune. Un raziocinio dunque non può avere un numero di giudizî nè minore, nè maggiore di tre, ed un numero d'idee nè minore, nè maggiore di tre. *Ciò che è semplice è naturalmente indestruttibile. L'anima umana è semplice, essa è dunque naturalmente indestruttibile.* Le tre idee, che sono la materia remota dell'esposto raziocinio, sono le seguenti, quella dell'essere semplice, quella dell'anima umana, quella dell'essere naturalmente indestruttibile.

Abbiamo detto, che il raziocinio ha due uffizî, uno di classificare le nostre idee, o le nostre conoscenze, l'altro di darci alcune conoscenze, che non si possono ottenere senza di esso. I principî su de' quali è appoggiato il raziocinio allora che classifica sono i seguenti. *A chi conviene la definizione conviene il definito. A chi conviene* il *definito conviene*

*la definizione. A chi non conviene la definizione non conviene il definito. A chi non conviene il definito, non conviene la definizione.* Ciò che ha vita, moto spontaneo, e sensazioni, è animale. I pesci hanno vita, moto spontaneo, e sensazioni; i pesci son dunque animali. I pesci sono animali: gli animali hanno vita, moto spontaneo, e sensazioni; i pesci hanno dunque vita, moto spontaneo, e sensazioni. Ciò che ha vita, moto spontaneo, e sensazioni, è animale; il sasso non ha vita, nè moto spontaneo, nè sensazioni; il sasso non è dunque animale. L' arbore non è animale; ma l' animale è ciò che ha vita, moto spontaneo, e sensazioni, l' arbore non ha dunque tutte e tre queste proprietà. Sebbene l' arbore abbia vita; non ha nondimeno nè moto spontaneo, nè sensazioni. Il principio: *A chi non conviene il definito, non conviene la definizione,* significa, che a chi non conviene il definito non convengono tutte le proprietà che costituiscono la definizione; ma sarebbe un errore l' inferire, che non può convenirne alcuna.

§. 55. Allora che il raziocinio mena a conoscenze, che non si possono ottenere senza di esso, opera su i seguenti principî: *A chi conviene il genere, conviene tutto ciò che si attribuisce al genere. A chi conviene la specie conviene tutto ciò che si attribuisce alla specie. Tutto ciò che si nega di tutto il genere, o di tutta la specie, si dee negare delle specie tutte comprese sotto il genere; e degli individui tutti compresi sotto la specie.*

Ogni figura ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati: il triangolo è figura; esso ha dunque il numero degli angoli eguale al numero de' lati.

Niun triangolo ha quattro angoli; il triangolo curvilineo è triangolo; esso non ha dunque quattro angoli. L' arbore ha vita, il fico è arbore; esso è dunque dotato di vita: L' arbore non ha nè moto spontaneo, nè sensazioni: il fico è arbore; esso non ha dunque nè moto spontaneo, nè sensazioni.

Si dee osservare non essere la stessa cosa il non includersi una proprietà nel genere col ripugnarvi. Nel genere di animale non s'include la razionalità, ma non vi ripugna. Perciò non può dirsi: l'animale non è ragionevole, l'uomo è animale ; l'uomo non è dunque ragionevole. È necessario, per i raziocinî negativi, che la proprietà che si nega di tutto il genere, o di tutta la specie, non solamente non sia inclusa nell' idea del genere, o della specie ; ma che vi sia esclusa, perchè ripugnante.

I principî enunciati de' raziocinî, che classificano derivano dall' idea della definizione, poichè abbiamo detto, che la definizione è perfettamente identica col suo definito ; di modo che si può, nel discorso, sostituire il definito alla definizione, e la definizione al definito, senza che avvenga alcun cambiamento nel pensiere

Gli altri principî derivano dalle nozioni dell'individuo, della specie, e del genere.

Vi sono in conseguenza, alcune leggi formali relative al raziocinio, le quali dipendono dalle leggi formali de' concetti. È naturale d' inferire, che ve ne sono di quelle che dipendono dalle leggi formali de' giudizî ; ed altre poi che derivano dall' essenza particolare del raziocinio.

§. 56. Le idee sono la materia rimota del raziocinio : i giudizj ne sono la materia prossima. Il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione.*

Facilmente vedesi, che la proposizione dee avere due termini : uno del quale si afferma, e si nega, e chiamasi *soggetto ;* l'altro che si afferma, o si nega, e chiamasi *attributo o predicato.*

Vi sono, secondo Kant, quattro forme necessarie di tutti i nostri giudizî ; e perciò di tutte le nostre proposizioni ; e sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. Riguardo alla quantità tutte le proposizioni debbono essere o *singolari*, o *particolari*, o *universali. La luna è opaca. Alcuni corpi son trasparenti. Tutti gli uomini sono razionali.*

Riguardo alla qualità tutte le proposizioni sono o *affermative*, o *negative*, o *infinite*. *La luna è opaca. La luna non è luminosa per sè stessa. L' anima è non mortale.*

Ne' giudizî infiniti, secondo Kant, si riuniscono le due maniere di giudicare, l' affermativa, e la negativa, poichè consideriamo l' oggetto come essendo di un certo modo, in cui non ha una qualità, e giudichiamo che esso è in un modo differente di quello in cui sono certi altri; ciò che stabilisce nell' università degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità nel mentre che dall' altro non hanno questa qualità. Dicendo: *l' anima è non mortale*, questo giudizio sembra di essere negativo, e di corrispondere a questo: *l' anima non è mortale*, poichè la nozione complessa, che corrisponde al primo, è la stessa di quella che corrisponde al secondo, l' una e l' altra rappresentano l' anima non mortale. Ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali da cui separa l' anima, lo che non istabilisce il secondo; nel primo si afferma, che l' anima è in uno stato differente dalle altre cose mortali, ciò che non si dice nel secondo. Nei giudizî dunque, considerati secondo la qualità, dice Kant, lo spirito o afferma, o nega, o limita.

Wolfio aveva anche parlato, nella sua logica latina, della proposizione infinita: egli aveva detto, che nella proposizione infinita la negazione non si riferisce al verbo; ma o al soggetto o all' attributo. Così nell' esempio rapportato; *l'anima è non mortale,* la negazione si riferisce all' attributo *mortale*. Nella proposizione: *ciò che è non mortale è semplice*, la negazione si riferisce al soggetto: finalmente nella proposizione: *Ciò che è non mortale è non divisibile*: la negazione si riferisce tanto al soggetto, che al predicato. La proposizione infinita, soggiunge Wolfio, è realmente affermativa, poichè nella proposizione negativa la negazione dee riferirsi al verbo.

Riguardo alla relazione, i nostri giudizî sono o *categorici*,

o *condizionali*, o *disgiuntivi*. I primi son quelli, in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senza alcuna condizione, come: *gli uomini sono mortali*: i secondi son quelli in cui posta la verità di una cosa si asserisce, che debba esser vera anche l'altra, come: *se un corpo è pesante, non sostenuto cade*: in queste proposizioni si prescinde dalla verità di ciascuna delle due proposizioni; ma si afferma solamente una connessione necessaria fra la prima che dicesi *l' antecedente*, e la seconda che chiamasi il *conseguente*.

I giudizî *disgiuntivi* son quelli ne' quali al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi; ma non si determina quale, come: *l' anima è o mortale o immortale*.

Riguardo alla *modalità*, i nostri giudizî sono *o problematici*, *o assertorii*, *o apodittici* detti eziandio *necessarî*. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante non sostenuto necessariamente cade; ma il corpo è pesante; il corpo dunque non sostenuto necessariamente cade*, il primo giudizio è problematico, poichè non si riguarda ancora il corpo pesante che come una cosa possibile: il secondo giudizio: *il corpo è pesante*, è semplicemente *assertorio*, o contingente, poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio: *il corpo non sostenuto necessariamente cade* è necessario, o come suol dirsi *apodittico*, poichè il cadere si attribuisce necessariamente al corpo non sostenuto.

§. 57. Ogni giudizio, per esser determinato, dee appartenere necessariamente ad uno de' modi delle quattro forme. Così il giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione è categorico, secondo la modalità è assertorio. Delle dodici forme dunque nelle quali si dividono i nostri giudizî, ogni giudizio dee rivestirne quattro necessariamente.

Noi possiamo ignorare gli oggetti, o la materia de' nostri giudizî; ma possiamo determinare *a priori* tutte le diverse forme delli stessi. Mi è assolutamente necessario che io con-

cepisca il soggetto del giudizio, o come uno o come molti, o come un tutto; è perciò necessario, che il soggetto del giudizio o sia un individuo, o un universale; ed è poi necessario, che questo universale sia preso in tutta la sua estensione, o che la sua estensione sia ristretta. Quindi è necessario, per tal riguardo, che i nostri giudizî sieno o singolari, o particolari, o universali.

È egualmente necessario che io o unisca il predicato al soggetto o che dal soggetto l'allontani: per tal riguardo è necessario che i miei giudizî sieno o affermativi, o negativi. Ma tanto il soggetto, che il predicato del giudizio può esser considerato solamente come positivo, o ancora come positivo, e come privo eziandio di qualche cosa, di qualche qualità; perciò il giudizio infinito ha luogo ancora nell' ordinamento logico de' nostri giudizî. Essendo necessario, che lo spirito o affermi o neghi o limiti. Inoltre allora che si attribuisce il predicato al soggetto è necessario, che si attribuisca o assolutamente, o condizionatamente; da ciò la distinzione de' giudizî categorici, e condizionali. Finalmente può darsi il caso, in cui si offrono allo spirito diversi predicati da attribuire al soggetto; che egli veda sulle prime, che uno di questi dee necessariamente competere al soggetto medesimo, sebbene ancora ignori quale sia quello che gli compete: così nasce il giudizio disgiuntivo.

Finalmente lo spirito può vedere, che il predicato non ripugna al soggetto, o pure che è esistente nel soggetto non necessariamente; o che gli compete necessariamente. Da ciò deriva la necessità, che i nostri giudizî sieno o problematici, o assertorî, o necessarî.

§. 58. Le proprietà delle proposizioni sono di due specie; alcune sono assolute, altre sono relative. Io tratterò qui delle sole assolute, riserbandomi di parlare delle relative, quando spiegherò la natura, e le leggi del metodo.

Nella proposizione affermativa l' attributo si unisce al soggetto, e per dir così s' identifica col soggetto; quindi è, che

appartiene alla natura della proposizione affermativa di unir l' attributo a tutto ciò che esprimesi nel soggetto, secondo l' estensione che il soggetto ha nella proposizione. Così quando dico: *ogni triangolo è figura*, intendo di dire, che tutto ciò che è triangolo è ancora figura; e perciò ritrovo e concepisco l' attributo *figura* in ogni triangolo.

L' affermazione unendo l' idea dell' attributo al soggetto, il soggetto propriamente determina l' estension dell' attributo nella proposizione affermativa.

Da ciò segue, che qualora l' estension dell' attributo è maggiore di quella del soggetto; esso è ristretto in una estensione eguale a quella del soggetto, e non prendesi in tutta la sua universalità. Per cagion di esempio, quando io dico: *il triangolo è figura*, essendo l' attributo *figura* più universale del soggetto triangolo esso non è preso nella proposizione enunciata in tutta la sua universalità; e non s' intende dire, che il triangolo sia ogni figura; ma l' universalità dell' attributo è ristretta all'estensione del soggetto; e ciò significa, che io debbo concepir la figura in qualunque triangolo. Ma se l' attributo è tanto generale, quanto il soggetto, allora l' attributo riterrà tutta la sua generalità: per cagion di esempio, nella proposizione seguente: *il triangolo equilatero è triangolo equiangolo*, l' attributo è egualmente generale del soggetto; perciò si prende per ogni triangolo equiangolo; vale a dire si prende in tutta la sua generalità.

Ho spiegato parlando delle idee universali l' estensione, e la comprensione dell' idea universale. Da quanto ho detto si vede, che nella proposizione affermativa l' attributo si unisce al soggetto secondo tutta la sua comprensione. Così dicendo: *l' uomo è animale*, si attribuisce all' uomo tutto ciò che è compreso nell' idea di animale.

Su queste riflessioni sono appoggiate le seguenti leggi formali, relative alla proposizione affermativa.

1.° *L' attributo nella proposizione affermativa è unito al soggetto, secondo tutta l' estensione, che il soggetto ha nella*

*proposizione*. Cioè se il soggetto è universale, l' attributo è concepito in tutta l' estension del soggetto; e se il soggetto è particolare, l' attributo è concepito in una sola parte del soggetto.

2.° *L' attributo di una proposizione affermativa è affermato secondo tutta la sua comprensione.*

3.° *L' attributo di una proposizione affermativa non è affermato secondo tutta l' estension sua, se essa è in se stessa maggiore di quella del soggetto.*

4.° *L' estension dell' attributo è ristretta da quella del soggetto, di maniera che essa significa quella sola parte dell'estension sua che conviene al soggetto.*

Così quando si dice, che il triangolo è figura, la parola figura non significa ogni specie di figura, ma solamente quella che è trilatera.

La natura della proposizione negativa consiste a dire che una cosa non è un' altra cosa. Ma affinchè una cosa non sia un' altra non è necessario, che essa non abbia alcuna cosa identica coll' altra: ma basta solamente, che essa non abbia tutto quello che ha l' altra. Così l' uomo sebbene sia diverso dal cane; non però non ha niente d' identico col cane; egli è animale come lo è il cane; ma nè il cane ha tutto quello che ha l' uomo, essendo privo della razionalità, nè l' uomo ha tutto quello, che ha il cane, il che basta per potersi dire con verità: *l' uomo non è cane.* Da ciò segue, *che la proposizione negativa non separa dal soggetto tutte le parti della composizione dell' attributo; ma ne separa solamente l' idea totale ed intera composta di tutti gli elementi dell' attributo.*

Ma per lo contrario la proposizion negativa separa dal soggetto l' attributo secondo tutta la sua estensione; poichè dicendo: *Niun A* è *B*, io separo B da qualunque A; ma se qualche B fosse A, sarebbe falso, che B sarebbe separato da qualunque A, il che è contro la natura della proposizione negativa: dicendo: *il triangolo non è quadrato*, l' attributo *quadrato* si dee prendere in tutta la sua estensione; in

maniera che si può dire, *che niun quadrato è triangolo.* Quindi dobbiamo concludere la seguente seconda legge formale della proposizione negativa: *l' attributo di una proposizione negativa dee prendersi sempre generalmente*, o *sia secondo tutta la sua estensione.* Questa legge può eziandio esprimersi così: *tutti i soggetti di una idea, la quale negasi di un' altra, negansi parimente di quest' altra idea.* Le scuole dicono giustamente, *se si nega il genere negasi eziandio la specie,* poichè la specie è un soggetto del genere.

Le proposizioni negative non solamente separano dal soggetto l' attributo secondo tutta l' estensione dell' attributo; ma eziandio lo separano secondo tutta l' estensione che nella proposizione ha il soggetto; cioè la proposizione vè lo separa universalmente, se il soggetto è universale, e particolarmente se esso è particolare. Così se dico: *niun triangolo ha quattro angoli* io separo i quattro angoli da qualunque triangolo; e se dico: *alcuni triangoli non hanno tutti i lati uguali*, separo tutti i triangoli equilateri da alcuni triangoli. Perciò segue la seguente legge formale.

*Ogni attributo negato di un soggetto, vien negato di tutto ciò che contiensi nell' estensione, che nella proposizione ha questo soggetto.*

§. 59. Quando nel discorso i tre giudizî sono espressi, questo modo di argomentare appellasi *sillogismo.* Per cagion di esempio: *ogni sostanza pensante è semplice, l' anima umana è una sostanza pensante, l' anima umana è dunque semplice.*

Nel sillogismo l' attributo della conclusione appellasi *termine maggiore*: il soggetto della stessa conclusione chiamasi *termine minore*: il termine con cui si paragonano successivamente tanto il maggiore, che il minor termine, si nomina *termine medio.* La proposizione poi i cui termini, cioè di cui il soggetto e l' attributo sono il termine maggiore ed il termine medio, chiamasi *la maggiore del sillogismo* · la proposizione i cui termini sono il termine minore ed il ter-

mine medio si chiama *la minore del sillogismo.* Così nel sillogismo recato di sopra *semplice* è il termine maggiore, *anima umana* è il termine minore ; *e sostanza pensante* è il termine medio : la proposizione , *ogni sostanza pensante è semplice* , è la maggiore del sillogismo ; *l' anima umana è una sostanza pensante* è la minore.

La ragione per la quale l' attributo della conclusione si è chiamato *termine maggiore*, ed il soggetto della stessa conclusione *termine minore* è, che l' attributo suole essere piú universale del soggetto: così *semplice* è piú universale di *anima umana*, poichè non solamente l' anima umana è semplice, ma lo è Dio, lo sono gli angioli, lo sono le anime sensitive de' bruti , e secondo i Leibniziani lo sono anche i primi elementi de' corpi,

Sarebbe un errore il qualificar per maggiore del sillogismo quella proposizione, la quale è posta in primo luogo; poichè se si esprimesse il sillogismo recato a questo modo. *L' anima umana è una sostanza pensante; ma ogni sostanza pensante è semplice; l' anima umana è dunque semplice,* la proposizione posta in primo luogo sarebbe la minore del sillogismo; e quella posta in secondo luogo ne sarebbe la maggiore. Per determinare qual sia in un sillogismo la maggiore e la minor proposizione fa d' uopo tenere presente la conclusione ; e riguardar come maggiore quella proposizione in cui entra il termine maggiore , e per minore quella in cui entra il termine minore.

§. 60. Gli antichi logici ridussero ad otto le regole generali del sillogismo ; e queste otto regole sono le seguenti: 1.° Il sillogismo non può costare che di tre termini, i quali sono il termine medio , il maggiore , ed il minore : 2.° I due termini maggiore e minore , che si chiamano eziandio *termini estremi* non debbono esser presi nella conclusione piú universalmente che nelle premesse: 3.° Il termine medio non può entrare nella conclusione: 4.° Il termine medio non può esser preso due volte particolarmente ; ma una volta alme-

no dee esser preso universalmente; 5.° Non si può concludere alcuna cosa da due premesse negative: 6.° Da due premesse affermative non si può dedurre una conclusione negativa 7.° non si può concludere da due premesse particolari, 8.° La conclusione dee seguire sempre la parte più debole, vale a dire, se una della premesse è negativa, la conclusione dee esser negativa, e se una delle premesse è particolare la conclusione dee esser particolare. I logici han chiamato *più debole* la proposizione negativa relativamente all'affermativa, e la particolare riguardo all' universale.

Queste otto regole sono state, per ajutar la memoria, comprese ne' seguenti versi:

*Terminus esto triplex, medius, majorque minorque*
*Latius hos quam praemissae conclusio non vult*
*Nequamquam medium capiat conclusio oportet.*
*Aut semel aut iterum medius generaliter esto*
*Utraque si praemissa negat nihil inde sequetur*
*Ambae affirmantes nequeunt generare negantem*
*Nil sequitur geminis ex particularibus unquam*
*Pejorem sequitur semper conclusio partem.*

Tutte queste otto leggi formali del sillogismo seguono necessariamente dalla sua natura. Abbiamo detto, che il raziocinio dee costare necessariamente di tre giudizî, e che esso consiste a dedurre un giudizio da due giudizî i quali hanno una nozione comune; nelle premesse dunque di un raziocinio non si trovano, che soli tre termini; ma nella conclusione non si possono introdurre nuovi termini, nel sillogismo dunque non possono esservi più di tre termini. Se il rapporto fra il soggetto ed il predicato di un giudizio si conosce immediatamente, il giudizio allora sarà una verità primitiva, e non è dedotto da giudizî antecedenti; quando il rapporto non si vede immediatamente, fa d' uopo paragonar successivamente tanto il soggetto, che l' attributo con un ter-

zo termine, per indi poter conoscere questo rapporto; perciò tre termini vi possono essere nel sillogismo, e non più. L'essenza del sillogismo consiste ad unire due termini, perchè ciascuno di essi è stato unito successivamente ad un terzo.

Per mancanza di questa regola, il seguente sillogismo sarebbe formalmente falso: *Chi ha tutto quello che gli bisogna è agiato. Or chi ha molto danaro ha il rappresentante di tutto quello, che gli bisogna. Egli dunque è agiato.* Quel *rappresentante* è un quarto termine, ed in fatti uno potrebbe avere i tesori di Creso, e morirsi di fame, di sete, di freddo ec.

Uno de' casi in cui si trovano quattro termini nel sillogismo è l'ambiguità de' termini. *Il cane baia: Il cane è una stella, una stella dunque baia*: in questo sillogismo il termine *cane* ha due sensi, in uno significa una specie di animale, nell'altro significa una stella particolare, vi sono, in conseguenza, due termini medi; e perciò quattro termini nel sillogismo.

§. 61. **La seconda regola** è che i termini non debbono esser presi nella conclusione più universalmente che non sono presi nelle premesse; poichè non si può concludere dal particolare all' **universale**, non si conclude dall' individuo alla specie, nè dalla spezie al genere. *Ogni corpo è sostanza. L'anima umana non è corpo; l'anima umana non è dunque sostanza.* Questo sillogismo è falso; poichè il termine maggiore *sostanza* è preso nella maggiore particolarmente, perchè è attributo di una proposizione affermativa, e nella conclusione è preso universalmente, perchè attributo della proposizione negativa.

La terza regola che il termine medio non dee entrare nella conclusione, segue dalla natura del sillogismo, e del termine medio: con questo si paragona ciascuno degli estremi, col fine di paragonare gli estremi fra di essi nella conclusione; nella conclusione dunque non vi entrano che i soli estremi.

Si potrà opporre contro di questa regola l'esattezza di

questo sillogismo: *Pietro è uomo: Pietro è dotto; Pietro è dunque un uomo dotto*: in esso il termine medio, il quale è *Pietro* entra nella conclusione; ma questo sillogismo non conclude cosa alcuna; perchè la conclusione ripete esattamente le premesse, poichè dicendo *Pietro è uomo dotto*, ripete esattamente le due proposizioni, *Pietro è uomo, Pietro è dotto*; ora sebbene la conclusione dee essere contenuta nelle premesse, nondimeno non dee ripetere semplicemente e negli stessi termini lo premesse; poichè in tal caso non sarebbe una proposizione *dedotta*; e non essendovi deduzione, non vi sarebbe alcun raziocinio. La vera conclusione dalle due premesse enunciate sarebbe la seguente: *dunque qualche dotto è uomo*; ed in questa non entrerebbe affatto il termine medio *Pietro*.

La quarta regola prescrive, che il termine medio non si prenda due volte particolarmente. La ragione di questa regola si è, che prendendosi il termine medio due volte particolarmente, il sillogismo si farebbe di quattro termini. *Il triangolo è figura. Il quadrato è figura.*

*Il triangolo è dunque quadrato.*

*L' uomo è animale. Il cane è animale. Il cane è dunque uomo.*

La falsità di questi sillogismi dipende dall' essere preso il termine medio due volte particolarmente. Abbiamo stabilito, che l' attributo della proposizione affermativa non può prendersi secondo tutta la sua estensione, se questa è maggiore di quella del soggetto; ma che dee prendersi secondo l' estensione del soggetto. L' attributo *figura* si attribuisce dunque nelle due premesse a due soggetti diversi, e perciò denota due diverse specie di figure. Ciò è come se si dicesse: *Il triangolo è figura trilatera. Il quadrato è figura quadrilatera*, nelle quali proposizioni vi sono quattro termini, cioè, *triangolo, figura trilatera, quadrato, figura quadrilatera*. Nell' altro sillogismo il termine medio *animale* è preso pure due volte particolarmente; e perciò significa due spezie diverse

di animali, e due parti differenti di un medesimo tutto; e si hanno così quattro termini. Quando dunque il termine medio prendesi due volte particolarmente, potendosi prendere per due parti differenti di un medesimo tutto; nulla necessariamente se ne può concludere; e ciò basta, per rendere un argomento vizioso; perchè quel solo chiamasi buon argomento, la conclusion del quale non può esser falsa, mentre le premesse son vere. Con tali sillogismi falsi si dice nelle premesse quello che si dice nelle seguenti proposizioni: *A è eguale a B, C è eguale a D*, dalle quali non si può concludere cosa alcuna.

Il termine medio, per essere impiegato legittimamente nel sillogismo, dee esser preso o tutte e due le volte universalmente, o una volta universalmente, ed un' altra particolarmente. Un esempio del primo caso è il seguente sillogismo.

*Ogni triangolo ha tutti gli angoli insieme presi eguali a due retti. Ma niun triangolo ha quattro angoli; alcune figure dunque, le quali non hanno quattro angoli, hanno tutti gli angoli insieme presi eguali a due angoli retti.*

Gli esempî poi, in cui il termine medio è preso una volta particolarmente ed un'altra universalmente, sono frequenti. L'esempio in primo luogo recato: *Ogni sostanza pensante è semplice; l' anima umana è una sostanza pensante. L' anima umana è dunque semplice;* questo esempio, io dico, presenta il termine medio *sostanza pensante* preso universalmente nella maggiore, e particolarmente nella minore; ed ognun vede, che questo sillogismo cammina regolarmente; e che in esso si conclude in forza del principio: *ciò che conviene al genere, conviene ancora alla spezie.*

Non s' introducono così quattro termini; poichè dicendo *ogni sostanza pensante* dite ancora *qualunque sostanza pensante*, e *semplice* essendo unito ad ogni sostanza pensante è unito eziandio a ciascuna sostanza pensante.

*Non si può concludere da due premesse negative*, perchè non vi è legame. Quando ciascuno de' due estremi non con-

viene col mezzo termine; non può inferirsi, nè che convengano, nè che non convengano fra di loro. Dal non essere due quantità eguali ad una terza non segue nè che sieno eguali, nè che sieno disuguali fra di esse.

Sembra, che vi sieno alcuni sillogismi, ne'quali si conclude da due premesse negative. Per cagion d'esempio: nel seguente sillogismo. *Chi non adora Dio non sarà salvo: L'empio non adora Dio; L'empio non sarà dunque salvo*, pare, che si concluda legittimamente da due premesse negative; ma egli è facile di dileguar l'equivoco: le premesse debbono contenere il perchè dell'illazione; or la ragione per la quale si conclude, che l'empio non sarà salvo si è, perchè l'empio è compreso fra coloro, che non adorano Dio, pe'quali è impossibile la salute eterna; ora da ciò si vede, che lo spirito afferma giudicando, che l'empio è compreso fra coloro, che non adorano Dio; e che perciò la seconda proposizione; *l'empio non adora Dio*, sebbene apparisca negativa, non è tale nel sillogismo recato, e che essa per menare alla conclusione equivale a questa: *l'empio è uno di coloro, che non adorano Dio*, proposizione affermativa, perchè infinita, riferendosi la negazione all'attributo, non già al verbo; in forza dell'equipollenza della prima proposizione alla seconda, il sillogismo può solo esser concludente. Come mai, in effetto, può concludersi, dalla ripugnanza di un attributo ad un genere, la ripugnanza dello stesso attributo alla specie, se non affermando che la specie è compresa sotto il dato genere? I termini di questo sillogismo sono i seguenti: *colui che non adora Dio, salvo,* ed *empio;* ora si vede visibilmente, che la negazione fa parte del termine, *colui che non adora Dio.*

*Non si può concludere da due premesse particolari.*

Tre casi possono darsi. o le premesse particolari sono tutte e due negative, o tutte e due affermative, o una affermativa, l'altra negativa: non possono essere tutte e due negative, perchè da due negative, per la regola precedente, non può concludersi; non possono essere tutte e due affermati-

ve, poichè in una proposizione particolare affermativa, in cui entra il mezzo termine, esso non può esser preso che particolarmente, o che vi entri come soggetto, o che vi entri come predicato; il soggetto di una proposizione particolare dovendo esser particolare, ed il predicato della proposizione affermativa dovendo prendersi secondo l'estensione del soggetto. Da ciò segue, che se le due premesse particolari son tutte e due affermative, il termine medio vi è preso due volte particolarmente, il che è contro una delle regole antecedenti.

Se le due premesse particolari sono una affermativa, l'altra negativa, si vede con un poco di riflessione, che la conclusione dee esser negativa; poichè quando il mezzo termine ripugna ad uno degli estremi, ma conviene all'altro, è forza di concludere negativamente, che l'uno estremo non conviene all'altro; perciò bisogna stabilire per regola, *che quando una delle premesse è negativa, la conclusione dee essere negativa.*

Ma nella conclusione negativa il maggior termine come attributo della conclusione è preso universalmente; esso dee perciò essere anche preso universalmente nelle premesse per una delle regole antecedenti; vi sono in conseguenza, nelle premesse due termini presi universalmente, cioè il maggior termine, ed il termine medio, il quale, almeno una volta, dee esser preso universalmente. Ora nell'ipotesi di due premesse particolari, una delle quali sia affermativa, e l'altra negativa, non vi possono essere due termini universali; poichè in due proposizioni particolari, una delle quali sia affermativa, e l'altra negativa, vi debbono essere tre termini particolari, cioè i due soggetti, e l'attributo della proposizione affermativa; ma i termini delle due premesse non sono più di quattro, non vi possono dunque essere, nel caso di cui parliamo, due termini universali nelle due premesse particolari. Non si può perciò concludere da due premesse particolari, una delle quali sia affermativa, e l'altra negativa;

e non potendosi concludere nè da due particolari affermative, nè da due particolari negative; segue generalmente, che non si può in alcun caso concludere da due proposizioni particolari.

Il P.e Soave ha cercato di spargere il ridicolo su la logica degli antichi; ma egli infelicemente non l'ha compresa. Egli dice esser falso, che non si possa concludere da due premesse negative; nè da due premesse particolari, e scrive quanto segue: « Quanto alle due negative io vorrei sape-
» re; se dal non essere una cosa, nè buona, nè mediocre,
» io non posso conchiudere certamente, che ella è cattiva;
» e se dal non essere un punto, che è posto in una linea,
» nè al principio, nè al fine della medesima, io non posso
» inferir francamente, che egli è dunque fra i due.

» Quanto alle due particolari, io non so parimente, come
» negar potessero i dialettici colla lor regola, che due som-
» me, eguali amendue al numero cinque, o a qual altro che
» siasi non sieno eguali tra loro. Nè varrebbe il dire, che
» in quell'argomento le due proposizioni sono singolari piut-
» tosto che particolari. Imperocchè se questo giovasse io chie-
» derei per qual ragione, se le due singolari danno una giu-
» sta conchiusione in quell'argomento, non abbiano a darla
» in qualunque altro, e perchè dicendo; *Pietro è uomo*,
» *Paolo è uomo*, non abbia a potersi conchiudere; *che Pie-*
» *tro e Paolo sono una stessa cosa?* Oltrecchè in quel me-
» desimo argomento, e in altri di egual natura, egli è fa-
» cilissimo il dare alle due premesse la forma di due pro-
» posizioni particolari, e cavarne tuttavia una giustissima con-
» seguenza. Chi dicesse: *Vi ha de' numeri la cui somma è*
» *eguale a dodici; ve ne ha degli altri, il cui prodotto è pa-*
» *rimente eguale a dodici; dunque vi sono alcuni numeri,*
» *la cui somma è eguale al prodotto di alcuni altri,* non fa-
» rebbe egli un argomento giustissimo? Eppure chi potreb-
» be mai dubitare, che le premesse non sieno amendue par-
» ticolari (1):

(1) Soave logica par. 2. appendice delle regole nel sillogismo.

In queste obbiezioni l'autore citato fa vedere, che egli ignorava la natura del raziocinio e la logica degli antichi. Certamente dal non essere una cosa nè buona nè mediocre, io posso rettamente conchiudere che ella è cattiva; e certamente ancora dal non essere un punto, che è posto in una linea, nè al principio, nè al fine della medesima, io posso inferire, che egli è fra i due. Ma in queste deduzioni io non concludo affatto da due premesse negative; ma da due premesse affermative. I due raziocinî, di cui parla Soave, sono i seguenti. *Una cosa la quale non è nè buona nè mediocre è cattiva; ma la cosa A è una cosa la quale non è nè buona, nè mediocre; la cosa A è dunque cattiva.*

*Un punto in una retta, il quale non è nè nel principio nè nel fine della medesima, dee esser fra i due; ma il punto A nella retta B C è un punto il quale non è nè nel principio, nè nel fine della medesima; il punto A è dunque fra il principio ed il fine di B C.*

Ora le due premesse tanto nell'uno, che nell'altro raziocinio son tutte e due affermative, poichè la particella negativa non si riferisce al verbo; non si conclude dunque da due proposizioni negative. Riguardo all' altra regola, che non è permesso di concludere da due proposizioni particolari; chi mai ha detto al P.e Soave, che la proposizione: *due somme eguali amendue al numero cinque sono eguali fra di esse,* sia una proposizione particolare? Chiunque è mediocremente istruito nella logica conosce, che le idee de' numeri sono idee universali, e che la proposizione enunciata è universale; in siffatti raziocinî dunque non si conclude affatto da due proposizioni particolari, *due somme eguali amendue al numero cinque sono eguali fra di esse; ma tre più due, e quattro più uno sono due somme eguali amendue al numero cinque; esse son dunque eguali fra di esse.* In questo raziocinio tutte e due le premesse sono universali, ma la prima è più universale della seconda.

§. 62. Ma noi possiamo porre il P. Soave in contradizio-

ne con se stesso : egli scrive quanto segue : « Nell' assegna-
» re le regole de' sillogismi semplici largamente spaziarono i
» dialettici, moltiplicandole all' infinito : la vera però , ed
» unica, universale, e dipendente dalla natura medesima del
» sillogismo , pare che essi non abbiano veduto mai.

» Ogni sillogismo semplice adunque per sua natura consi-
» ste 1.° *in una proposizione universale , con cui si affer-*
» *ma, o si nega che ad una certa classe di cose convenga*
» *un certo attributo* ; 2.° in una proposizione particolare, o sin-
» golare , con cui si afferma , o si nega , che la cosa di cui
» si tratta , a quella classe appartenga ; 3.° nella conseguen-
» za colla quale si conchiude, che dunque anche alla cosa,
» di cui si tratta , convenir debba, o non convenire quell' at-
» tributo.

Ma io dico al P.e Soave , se la natura del sillogismo richiede una proposizione universale , non può certamente concludersi da due premesse particolari, e voi vi contradite visibilmente asserendo che da due proposizioni particolari, si può concludere.

Inoltre è assolutamente falso che gli antichi dialettici non abbiano conosciuto la regola di cui voi parlate : il famoso detto *de omni et nullo* è appunto la regola da voi enunciata.

Il P.e Soave soggiunge : » Rimane solamente ad avver-
» tire che alcuni sillogismi sono fatti in modo che le pre-
» messe sono amendue o particolari, o singolari, senza che
» vi abbia alcuna proposizione universale, nel qual caso po-
» trebbe sembrare che la regola da noi assegnata non aves-
» se luogo. Tali sono per esempio i due sillogismi seguenti.

» La somma di due più tre è eguale a cinque.

» La somma di quattro più uno è parimente eguale a
» cinque.

» Dunque la somma di due più tre è eguale a quella di
» quattro più uno.

» L' anima è una sostanza pensante.

» La materia non è una sostanza pensante.

» Dunque l' anima e la materia non sono una medesima
» sostanza.

» Ma in siffatti sillogismi è facile il ravvisare, che sebbene sillogismi in apparenza, sono essi realmente puri entimemi, in cui la maggiore, cioè la proposizione universale è sottintesa, e la minore è divisa in due proposizioni.

» Difatti nel primo si sottintende apertamente, che *tutte le somme, le quali danno un medesimo numero sono eguali tra loro. Nel secondo pure si sottintende, che le cose, le quali differiscono in una proprietà essenziale non possono essere una medesima sostanza*, e aggiunta questa proposizione risulterà il vero sillogismo.

» *Le cose, che differiscono in una proprietà essenziale, non possono essere una medesima sostanza.*

» *Ma l' anima e la materia differiscono in questo essenzialmente, che l' una è pensante, e l' altra non è pensante.*

» *Dunque l' anima, e la materia non possono essere una medesima sostanza* (1).

Ciò che ho trascritto del P.e Soave dimostra che non si può concludere da due proposizioni particolari; e che egli, in conseguenza, contradice visibilmente a sè stesso.

*Non si può concludere negando da premesse affermanti*; perchè sarebbe una conclusione, la quale non avrebbe alcuna connessione colle premesse, e perciò sarebbe non solo falsa, ma ridicola. Sentii, dice l' Abate Genovesi una volta dire ad un magistrato stolto e poltrone; *Egli è vero, che i magistrati debbono essere diligenti e faticatori, come custodi della giustizia, sostegno e vincolo de' corpi politici; ma io, ancorchè magistrato, non ho che assai rare volte voglia da impazzire con cotesti litiganti.* Sillogismo dove da due affermanti si conchiude negando.

(1) Logica 2. par. cap. 1. artic. 2.

L'ultima regola sillogistica si è. *La conclusione segue sempre la parte più debole : cioè se una delle premesse è negativa , la conclusione dee esser negativa ; e se una è particolare , essa dee esser particolare.*

La prima parte di questa regola l'abbiamo dimostrata più sopra : riguardo alla seconda parte , cioè che se una delle premesse è particolare, la conclusione esser dee particolare; essa si dimostra a questo modo. Supponete che la conclusione sia generale , è necessario , che sia o generale affermativa , o generale negativa : nel primo caso il soggetto dee essere universale , ma il soggetto della conclusione è il termine minore ; il termine minore in con seguenza , essendo universale nella conclusione , dee esser tale nella minore ; e perciò dee esser soggetto nella minore, poichè l'attributo delle proposizioni affermative si prende particolarmente: perciò il mezzo termine nella minore, ove dee essere attributo, è preso particolarmente , ed in conseguenza dee esser preso universalmente nella maggiore. Dunque il mezzo termine sarà soggetto nella maggiore ; e perciò la maggiore sarà universale ; cio è contro l'ipotesi, la quale suppone che una delle premesse sia particolare.

Se poi ponete che la conclusione è universale negativa, in tal caso tanto il minor termine che il maggior termine son presi universalmente nella conclusione ; dunque debbono esser presi universalmente anche nelle premesse ; perciò vi saranno nelle premesse tre termini universali ; cioè i due estremi , ed il mezzo termine, il quale almeno una volta dee esser preso universalmente ; inoltre una delle premesse dovendo essere affermativa , il mezzo termine preso particolarmente sarà attributo in questa ; perciò i due estremi saranno i soggetti, ed i soggetti delle due premesse dovranno essere universali , il che rende universali le premesse , ciò ancora è contro l'ipotesi, la quale pone, che una delle premesse sia particolare.

Non si può dunque , in alcun caso , dedurre una conclu-

sione universale, da due premesse, una delle quali sia particolare.

§. 63. Si avverta che sebbene le regole sillogistiche, che abbiamo spiegato, sono esatte, nondimeno si può giudicare dell' esattezza di un sillogismo in forza del principio generale, che ho stabilito nel §. 48, *che nel raziocinio vi dee essere una idea comune alla illazione, ed al principio; ed un giudizio, che affermi l' identità delle altre due idee, o parziale, o perfetta.* Vi è anche un altro principio generale, col quale può giudicarsi dell' esattezza di un sillogismo; ed è l' identità formale, che ho spiegato nel §. 52. bis.

—o—

# CAPO VI.

## DE' DIVERSI MODI DI ARGOMENTARE.

§. 64. Il raziocinio dee necessariamente costare di tre giudizî. Allorchè questi giudizî sono nel discorso espressi tutti e tre, il raziocinio espresso colle parole si chiama *sillogismo.*

Ma spesso accade, che non tutti i giudizî si esprimano, e che uno di essi si taccia; questo nuovo modo di esprimere il raziocinio si chiama *entimema.* Un tal modo di ragionare è sì ordinario nel favellare, e nello scrivere, che pel contrario tutti i giudizî di rado vi si esprimono; poichè vi è ordinariamente una premessa assai evidente, che si suppone. Se io dico: 6 *più* 1 *è uguale a* 5 *più* 2; 6 *più* 1 *meno* 2 *è dunque uguale a* 5; il modo, con cui esprimo questo raziocinio, è un *entimema.* Il sillogismo sarebbe: *6 più 1 è uguale a 5 più 2, ma togliendo la stessa quantità 2 dall'una, e dall'altra delle due quantità uguali 6 più 1, e 5 più 2, l'uguaglianza resta; sarà dunque 6 più 1 meno 2 uguale a 5 più 2 meno 2; o, il che vale lo stesso, 6 più 1 meno 2 uguale a* 5

Anzi osservate che nello stesso sillogismo addotto, si sottintendono due proposizioni, che sono le premesse di un altro sillogismo, del quale si esprime qui solamente l'illazione. Di fatto la proposizione; *togliendo dalle due quantità uguali 6 più*

*1, e 5 più 2 la stessa quantità 2, l' uguaglianza resta*, può riguardarsi come l'illazione del seguente sillogismo: *togliendo da quantità uguali la stessa quantità, l' uguaglianza resta: 6 più 1, e 5 più 2 sono quantità uguali, togliendo dunque da esse la stessa quantità 2, l' uguaglianza resta.* I matematici, per evitare queste noiose, ed imbarazzanti ripetizioni, si contentano nelle loro dimostrazioni di enunciare solamente le illazioni delle verità antecedentemente stabilite, e di citare i luoghi, ove tali premesse si contengano.

Vedendo una vacca, che ha del latte, si dice: *questa vacca ha del latte, essa ha dunque partorito*: è questo un entimema: il sillogismo sarebbe: *ogni vacca, che ha del latte ha partorito; ora questa vacca ha del latte; essa ha dunque partorito.* Intanto, sebbene la prima proposizione non sia espressa, pure essa è nello spirito di colui, che ragiona. Difatto, se gli domandate il motivo, pel quale egli deduce dall'osservare, che la vacca di cui si parla, abbia del latte, che la stessa abbia partorito, sarà obbligato di addurvi la legge generale della natura, che fa, che ogni vacca la quale abbia del latte abbia partorito.

§. 65. I sillogismi sono molto rari, non solo nel viver comune, ma anche nelle scienze rigorose, e pure; poichè di leggieri ci allontaniamo da ciò che annoia, e ci appigliamo a ciò, che è precisamente necessario per farci intendere. Gli entimemi son dunque la maniera più consueta, con cui gli uomini esprimono i loro ragionamenti.

Osserviamo ancora, che sovente non ci contentiamo di esprimere solamente il giudizio, ma anche il sentimento, che proviamo. Se ne reca in esempio questo elegante entimema contenuto nel seguente passo di Ovidio.

« Servari potui: perdere an possim, rogas? »

*Ti ho potuto salvare, mi domandi, se posso perderti?* Se a questa espressione si dasse la forma sillogistica così: *chi*

*può salvare un uomo, può perderlo; io ti ho potuto salvare, ti posso dunque perdere*, si toglierebbe l'espressione di quel sentimento di sorpresa, che ne forma tutta la bellezza.

Talvolta eziandio avviene, che contengonsi le due proposizioni dell'entimema in una sola proposizione, che Aristotile perciò chiama *sentenza entimematica*; e ne reca questo esempio: *o mortale non conservare un odio immortale*. L'argomento in forza sillogistica sarebbe il seguente, *chi è mortale non dee conservare un odio immortale, ma tu sei mortale; non devi dunque conservare un odio immortale*. Lo entimema perfetto sarebbe: *tu sei mortale; non ti conviene dunque conservare un odio immortale*.

§. 66. Siccome sovente tralasciamo nel discorso alcune proposizioni, perchè troppo evidenti, così molte volte si uniscono le prove alle premesse di un raziocinio. Questo modo di esprimere in breve più raziocini, si chiama *epicherema*. Ad un simile argomento composto può ridursi tutta l'orazione di Cicerone a favore di Milone; ove una premessa si è, *che è permesso l'uccidere chi ci tende insidie*. Le prove di questa proposizione traggonsi dalla legge naturale, e dagli esempî. L'altra premessa si è, *che Clodio ha teso insidie a Milone*, e le prove prendonsi dallo apparato, seguito di Clodio ec. E la conclusione si è, *essere stato lecito a Milone ucciderlo*.

§. 67. *L'induzione* è anche uno de' modi di argomentare. L'induzione ha luogo, quando da' fatti particolari si conclude una proposizione universale. A questo modo dal vedere che l'oro si scioglie nel fuoco, che vi si scioglie, e liquefà l'argento, il piombo, lo stagno, il rame, il ferro, ed ogni altro metallo particolare, si conclude che il metallo di sua natura liquefacciasi nel fuoco.

Sembra che questo modo di argomentare non possa aver luogo nella Logica pura essendo il modo di ragionare nelle conoscenze *contingenti*, non già nelle conoscenze *necessarie*. Un tal modo di ragionare, si dice, non può mai condurci ad

una illazione necessaria, non è, in conseguenza, un modo del raziocinio puro. L'esempio addotto lo dimostra, ove tanto i giudizî particolari, che l'illazione universale sono contingenti.

Questa osservazione è esatta; ma vi ha nondimeno un'induzione, che è anche un modo del raziocinio puro, e di cui si servono i geometri, e ciò ha luogo, quando la enumerazione de' casi è completa, e necessaria, e la proposizione, che riguarda ciascun caso è necessaria ancora. Così se voglio dimostrare questa verità: *due linee rette non possono chiudere spazio,* posso ragionare nel modo seguente: *la posizione di una linea retta ad un' altra, o è tale che l' una, e l' altra prolungate da qualunque parte non s' incontrano giammai, oppure è tale, che prolungate da qualche parte s'incontrano, o l' una ha già incontrato l'altra. Se le due rette non s'incontrano giammai, non posson chiudere alcuno spazio; se s' incontrano uno degli estremi di una coincide con uno degli estremi dell' altra, e l' altro estremo della prima è distante dall' altro estremo della seconda, in questo caso dunque due rette non possono chiudere spazio: il terzo caso ritorna a questo secondo: due rette non possono dunque chiudere spazio.*

L'induzione recata in esempio è rigorosa, ed è un raziocinio puro. La proposizione che enuncia le tre diverse posizioni possibili di una retta ad un' altra, è una enumerazione completa, ed è una proposizione necessaria: le proposizioni, che hanno per oggetto ciascun caso particolare, sono ugualmente necessarie. Parmi, che questa ultima induzione possa ridursi al dilemma.

§. 68. *Il dilemma,* chiamato eziandio argomento *Cornuto,* è un ragionamento composto, nel quale dopo d' avere con una proposizione disgiuntiva accennate le diverse parti di un tutto, si conclude del tutto la stessa cosa, che si conclude di qualunque parte. Tale è il famoso dilemma di Tertulliano contro l' Imperatore Trajano, il quale aveva ordinato che non si facessero più inquisizioni contro de'Cristiani; ma che

nondimeno si punissero quei che venivano denunziati. O i Cristiani sono rei, diceva Tertulliano, o sono innocenti: se rei, il tuo decreto è ingiusto, perchè vieta d'inquirere contro de'rei; se poi sono innocenti, il tuo decreto è ingiusto, perchè condanna gl' innocenti.

Questa specie di argomentazione, quando sia fatta a dovere, ha una massima forza, perocchè toglie all' avversario ogni scampo.

§. 69. Spesso si legano insieme molte proposizioni in modo, che il predicato della prima passa in soggetto nella seconda, ed il predicato della seconda in soggetto della terza, e così di seguito, finchè nell' illazione si unisce il soggetto della prima proposizione col predicato dell' ultima: questo modo di argomentare si chiama *sorite: il triangolo equilatero è triangolo: il triangolo è figura; la figura ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati*; *il triangolo equilatero ha dunque il numero degli angoli uguale al numero dei lati.*

Il sorite rapportato si può risolvere nei due seguenti sillogismi: 1. *Il triangolo equilatero è triangolo: il triangolo è figura*; *il triangolo equilatero è dunque figura:* 2. *Il triangolo equilatero è figura: la figura ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati. Il triangolo equilatero ha dunque il numero degli angoli uguale al numero dei lati.*

Rechiamo questo altro esempio. *Il premio desta il desiderio. Il desiderio produce la meditazione. La meditazione crea le arti, e le migliora. Le arti, ed i loro miglioramenti ci danno di molte derrate, e manifatture. L' aumento delle derrate, e delle manifatture rende ricca la nazione. Il premio dunque rende ricca la nazione.* Il sorite, che abbiamo rapportato, si risolve ne' seguenti sillogismi: 1. *Il premio desta il desiderio, ma il desiderio produce la meditazione: il premio dunque produce la meditazione:* 2. *La meditazione crea le arti e le migliora, ma il premio produce la meditazione; il premio dunque crea le arti e le migliora:* 3. *Le arti ed i loro miglioramenti ci danno di molte derrate e*

*manifatture ; ma il premio crea le arti , e le migliora ; il premio dunque ci dà l'aumento delle derrate , e delle manifatture :* 4. *l' aumento delle derrate , e delle manifatture rende ricca la nazione: ma il premio ci dà l' aumento delle derrate , e delle manifatture ; il premio dunque rende ricca la nazione.*

Il sorite è dunque un compendio di sillogismi.

§. 70. Qui fa d' uopo di fermarci un poco , per esaminare la dottrina di un filosofo moderno , la cui autorità , presso il volgo dei lettori, ha la stessa forza delle dimostrazioni : è questi il Sig. Destrutt-Tracy: egli nella sua logica sostiene che il sorite è il modo naturale del raziocinio , e che il sillogismo dee ridursi al sorite ; non già il sorite al sillogismo : ecco la sua dottrina.

Le Idee universali hanno origine dalle idee particolari , e le prime sono parti delle seconde , e contenute in esse. Il raziocinio consiste nella deduzione delle nostre idee; esso dee dunque concludere dal particolare all'universale. Ciò supposto, il soggetto di un giudizio dee essere un'idea, di cui l'idea del predicato fa parte; questo secondo, contenendo un altra idea , dee divenire soggetto di un secondo giudizio , e così di seguito. Perciò il raziocinio non è, e non può essere altra cosa , che un sorite più o meno breve secondo le circostanze.

Per conoscere la dottrina del Sig. Destrutt-Tracy sul raziocinio fa d' uopo porre mente alle seguenti cose : 1. secondo questo filosofo il giudizio consiste in vedere il predicato contenuto nel soggetto : 2. lo spirito vede nella idea particolare contenuta l'idea universale. Il predicato del giudizio è dunque un'idea più universale di quella del soggetto: 3. Il raziocinio consiste nella deduzione delle nostre idee.

Le nostre idee si deducono ricavando le idee universali dalle particolari , cioè vedendo le idee universali contenute nelle idee particolari. Il raziocinio consiste dall' altra parte in una catena di giudizi ; ma in questa catena si debbono

gradatamente dedurre le idee universali dalle particolari. Questa catena dee esser dunque tale, che il predicato del giudizio antecedente debbe esser più particolare di quello del giudizio seguente; per fare ciò il predicato del giudizio antecedente dee divenire soggetto del giudizio seguente.

Ma quel modo di ragionare, in cui il predicato del giudizio antecedente diviene soggetto del giudizio seguente, chiamasi *sorite;* il sorite à dunque, conclude il Sig. Destrutt-Tracy, il modo naturale di ragionare. Per farvi intendere questa opinione prendo il seguente esempio: *Pietro è uomo: l' uomo è animale: l' animale è un essere, che ha un corpo organico: ciò che ha un corpo organico è una cosa, che ha un corpo, il quale nasce, ed indi sparisce dalla terra: ciò che ha un corpo, il quale nasce ed indi sparisce dalla terra è una cosa mortale; Pietro è dunque una cosa mortale.* In questo raziocinio, dice il filosofo di cui parliamo, l' idea di cosa mortale si deduce dall' idea di Pietro; e per fare ciò gradatamente, dall' idea di Pietro si deduce l' idea di uomo, dall' idea di uomo si deduce l' idea di animale, dall' idea di animale si deduce l' idea di una cosa, che ha un corpo organico, e da questa finalmente l' idea di una cosa mortale. Ora è evidente, che l' idea di uomo è più universale di quella di Pietro, quella di animale è più universale di quella di uomo; quella di una cosa, che ha un corpo organico è più universale dell' idea di animale, e l' idea di una cosa mortale è più universale dell' idea di una cosa che ha un corpo organico.

§. 71. Questa dottrina contiene un equivoco palpabile. Si confondono le idee, elementi del giudizio, col giudizio stesso; e perciò non si fa attenzione, che l' ordine della deduzione delle nostre idee non è lo stesso di quello della deduzione delle nostre conoscenze. Vi renderò chiara questa osservazione. Vi ho detto antecedentemente, che il raziocinio consiste in dedurre un giudizio da altri giudizi. Vi ho fatto osservare la distinzione dei giudizi *necessari*, e dei giudizi *con-*

*tingenti.* Vi ho dimostrato che nel raziocinio puro non si può concludere dal particolare all'universale; ma da questo a quello.

Da un' altra parte vi ho fatto conoscere, che le idee universali sono parte dell' idee particolari; e che lo spirito, partendo da queste ultime, si eleva di astrazione in astrazione alle prime, e perviene così alle idee le più universali, e le più semplici. Da tutto ciò concluderete che l' ordine della deduzione delle nostre idee è diverso dall' ordine della deduzioze delle nostre conoscenze, e che la dottrina logica di Destutt-Tracy, che confonde questi due ordini di deduzione, è falsa. Non vi ha nulla, che non sia di facile intelligenza in ciò che vi dico. Allorchè lo spirito di astrazione in astrazione è pervenuto ad alcune idee o semplici o poco composte, chi mai potrà impedirlo di paragonarle? E dopo di avere scoverto un tale rapporto, chi lo vieta di applicare questa conoscenza, ovunque trova la idea semplice, che ha formato il soggetto del suo giudizio? Io apro successivamente le dita della mia mano destra, e veggo successivamente due dita, tre dita, cinque dita: io veggo due alberi, tre alberi, cinque alberi: astraendo dalla qualità di dita, e di alberi mi formo le idee astratte di 2, 3, 5. Fin qui io salgo dal particolare all' universale; ma dopo di avermi formato le idee astratte, di 2, 3, 5, chi mi vieta di paragonarle insieme, e di giudicare, che $2 + 3$ *è* 5? Chi mi vieta di ragionare così: $2 + 3$ *son* 5; *due ducati più* 3 *ducati son dunque* 5 *ducati*? Anzi tutti gli uomini non fanno forse sempre così? Lo spirito partendo dalle idee individuali si eleva alle idee semplici: ma giunto a questo punto scende nelle conoscenze necessarie, dal più universale al meno; e sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere che l' aritmetico per pronunciare, *che* 2 *più* 3 *è* 5, abbia bisogno di osservare tutti i casi particolari, e che il geometra, per pronunciare, *che due linee rette non possono chiudere spazio*, abbia bisogno di osservare tutti i casi particolari possibili, lo che sarebbe una impresa assurda.

Se l'ordine della deduzione delle nostre idee è diverso da quello della deduzione delle nostre conoscenze, voi vi guarderete dà due seguenti falsi raziocinî: voi non direte con alcuni filosofi: *tutte le idee vengono dall' esperienza, tutte le conoscenze derivano dunque dalla esperienza.* Voi non direte con alcuni altri; *abbiamo delle conoscenze a priori: abbiamo dunque ancora delle idee a priori.*

Ritorniamo all' esempio recato di sopra. Io domando la ragione di questa conclusione: *Pietro è una cosa mortale*, essa nel sorite rapportato consiste in queste due premesse: *ciò che ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra è una cosa mortale. Pietro ha il corpo il quale nasce e sparisce dalla terra.* La premessa: *Pietro ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra* è taciuta nel sorite enunciato; ma sebbene sia taciuta, essa esprime un giudizio, che lo spirito dee fare necessariamente per poter concludere, che *Pietro è una cosa mortale.* Inoltre qui si conclude dall' universale al particolare; poichè il principio: *ciò che nasce e sparisce dalla terra è una cosa mortale* è una proposizione universale, laddove l' illazione *Pietro è una cosa mortale* è una proposizione particolare. Se domando di nuovo la ragione di questa premessa, taciuta nel sorite: *Pietro ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra;* essa consiste in queste due proposizioni: *ciò che ha un corpo organico, ha un corpo, il quale nasce e sparisce dalla terra. Pietro ha un corpo organico.* La seconda proposizione: *Pietro ha un corpo organico*, è taciuta nel sorite, ma essa esprime un giudizio, che lo spirito è obbligato, per concludere, di fare necessariamente. Similmente se domando la ragione di questa premessa taciuta nel sorite, cioè di questa proposizione: *Pietro ha un corpo organico*; essa si spiega nelle due seguenti proposizioni: *Ogni animale ha un corpo organico. Pietro è animale.* La seconda proposizione è taciuta nel sorite; ma il giudizio da essa espresso è nello spirito di colui che ragiona. Affinchè la conclusione del sorite sia in connessione colla prima propo-

sizione è necessario, che lo spirito giudichi convenire al soggetto della prima proposizione tutto ciò, che successivamente si trova contenuto nel predicato di questa stessa proposizione. Ciò fa sì, che un' esatta analisi di un sorite lo risolve in tanti sillogismi. Il sorite è dunque un compendio di sillogismi, ed è il sorite, che si riduce al sillogismo; non già il sillogismo, che si riduca al sorite.



# CAPO VII.

## DEL METODO.

§. 72. Una serie di raziocinî su di un oggetto determinato costituisce una scienza, o un trattato scientifico. Il modo diverso, con cui si procede dallo spirito in questa serie di raziocinî, si chiama *metodo*. Ma per conoscere, per quanto è possibile, un oggetto qualunque, è necessario o incominciare dall' osservare l' oggetto intero, indi decomporlo ne' suoi elementi, e finalmente ricomporlo di nuovo; oppure prima di osservare il tutto, incominciare dall' osservare i suoi elementi, ed indi far conoscere dalla conoscenza di questi, quella dell'oggetto intero. Il primo modo si chiamasi *metodo analitico*, o semplicemente *analisi*: il secondo chiamasi *metodo sintetico*, o semplicemente *sintesi*. Giovanetti, le idee distinte di questi due metodi hanno occupato i più grandi filosofi, e gli errori, che si sono introdotti ne' loro pensamenti, hanno molto nociuto ai progressi della scienza logica. Io amo, che voi intendiate tutto ciò, che vi dico. Io ho incominciato queste lezioni di logica con presentarvi nel §. 17 un fatto composto, cioè, il raziocinio: nel §. 19. vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse*, e nella *illazione*, che sono le sue parti: nel §. 20. vi ho presentato gli elementi di queste parti, facendovi conoscere gli elementi del giudizio. Io dunque vi ho insegnato questa logica col metodo analitico:

io ho incominciato dal decomporre. L'analisi che significa *risoluzione*, è stato dunque il mio metodo; ma, mi direte, come la stessa materia avrebbe potuto presentarsi col metodo sintetico? Io mi accingo a spiegarvelo.

Se noi pensiamo semplicemente una cosa senza nulla affermare, o negare, un tal pensiero chiamasi *idea*, *concezione*, *o percezione*. Allorchè noi paragoniamo due oggetti per conoscere i loro rapporti, un tal pensiere chiamasi *giudizio*. Allorchè da più giudizî ne deduciamo un altro, un tal procedimento del pensiere chiamasi *raziocinio*. Eccovi una sintesi rigorosa. Io ho incominciato prima di presentarvi l' oggetto intero, che è il raziocinio, a farvi osservare gli elementi di esso, che sono le idee: combinando questi elementi vi ho fatto osservare il giudizio, che è un elemento ancora del raziocinio, ma un elemento più composto di quello delle idee: dalla conoscenza di questi elementi io ho fatto nascere in voi la conoscenza dell' oggetto intero, che è il raziocinio. Io ho dunque composto in questo secondo modo, laddove nel primo io aveva decomposto. L' analisi sta dunque ben definita per lo *metodo di risoluzione*, e la sintesi per lo *metodo di composizione*. Colla prima si parte dal composto, e si va al semplice; colla seconda si parte dal semplice per giungere al composto.

§. 73. Ma paragoniamo i due metodi nel loro incominciamento, e nel loro progresso. La *sintesi* incomincia dalle definizioni; fa a queste seguire gli assiomi, indi i teoremi; cioè le proposizioni, le quali han bisogno di dimostrazione.

*La sintesi incomincia dalle definizioni, l' analisi incomincia dalla genesi delle idee.* Questa distinzione ha bisogno di essere sviluppata. Vi ho fatto osservare che non tutte le idee universali possono esser definite. Vi ho fatto osservare ancora la distinzione della definizione *nominale* dalla definizione *genetica* (§. 42). Ora quelle idee universali, che non possono esser definite, son quelle, in cui, come vi ho detto nel §. 22, partendo dalle idee individuali, lo spirito si ele-

va di astrazione in astrazione ad alcune idee perfettamente semplici. L'analisi dunque può di queste stesse idee semplici, che non possono definirsi, spiegarne gradatamente la generazione. Per quelle idee poi, le quali si possono definire, l'analisi non fa uso delle definizioni nominali, ma delle definizioni genetiche, di quelle definizioni cioè, in cui si spiega la generazione dell'idea, e si passa dall'idea al vocabolo. La sintesi al contrario volendo osservare in rigore la regola di principiare dalle definizioni, ed essendo costretta, per l'essenza di questo metodo, a partire dal semplice per giungere al composto; essa è obbligata di darci delle definizioni illusorie, tentando di definire le idee perfettamente semplici.

L'analisi dunque riguardo alle idee semplici ne spiega la generazione, senza tentare di definirle, riguardo alle idee complesse adotta le definizioni *reali*, colle quali si rende sensibile la genesi delle idee, e si passa insieme dalle idee ai vocaboli.

La sintesi comincia dalle definizioni, e fa uso delle definizioni nominali in vece delle reali. Gli esempî, che rendono chiaro ciò che io dico, si trovano nel §. 42, io ne aggiungo qui un altro. Noi abbiamo l'idea di una *estensione*, *terminata*, *solida*, *impenetrabile*: per mezzo dell'astrazione io prescindo dalla solidità, e dalla impenetrabilità: mi rimane così l'idea più astratta di *estensione terminata*: questa estensione ha tre dimensioni, che si chiamano lunghezza, larghezza, e profondità: io do alla estensione terminata, che ha una tripla dimensione, il nome di *solido*. Il solido essendo terminato, io rivolgo l'attenzione su i suoi termini, e con una nuova astrazione mi formo un'idea di una estensione, alla quale do il nome di *superficie*; questa idea mi offre due sole dimensioni, cioè lunghezza, e larghezza. Rivolgo l'attenzione su i termini della superficie, e con una nuova astrazione mi formo un'idea di una estensione, a cui do il nome di *linea*, la quale mi offre una sola dimensione. La linea essendo il termine della superficie, ed essendo terminata anche

essa; io posso restringermi a considerare solamente i suoi termini: questa nuova astrazione, con cui non riguardo altro nella linea, che il suo termine, mi dà un' idea del termine della linea, al quale do il nome di *punto*.

L' idea del punto mi sembra un' idea semplice; io non l' ho definita, ma ne ho spiegata la genesi. Ecco come incomincerebbe la geometria un geometra analitico. Vediamo come la incominciano i sintetici. Questi incominciano dalla definizione del punto, che enunciano così: *il punto è ciò, che non ha nè lunghezza, nè larghezza, nè profondità*: a questa definizione fanno seguire quella della linea, che esprimono così: *la linea è ciò, che ha lunghezza, ma è priva di larghezza, e di profondità*. Definiscono poi la superficie, ed il solido nei modi seguenti: *la superficie è ciò, che ha solamente lunghezza e larghezza. Il solido è ciò che ha lunghezza, larghezza, e profondità.*

Se alcuno credesse che l' idea del punto non fosse semplice, io non gli muoverei controversia; ma egli non potrebbe negarmi, che l' idea di *termine* sia semplice, e che l' analisi ne può spiegare la generazione nel modo seguente; lo spirito riflettendo a ciò, in cui convengono le superficie considerate in rapporto al solido, e le linee considerate in rapporto alla superficie, si forma un concetto astratto, a cui dà il nome di *termine*, o di *estremo*; concetto che è perfettamente semplice, e non può definirsi, ma di cui nulladimeno se ne è spiegata la genesi.

§. 74. La sintesi fa seguire alle definizioni gli assiomi, indi le proposizioni, che han bisogno di dimostrazioni.

L'analisi segue tanto nel principio, che nel suo progresso una sola legge, e questa si è: *bisogna incominciare dal noto, per passare all' ignoto, e spiegare il come, ed il perchè del passaggio.* Questa legge l' avete veduta verificata nei due esempi, che per farvi conoscere come principia l'analisi vi ho recato nei primi paragrafi di questo capitolo. Potete nel primo osservare, come partendo dal fatto noto del raziocinio,

lo spirito si eleva gradatamente decomponendo agli elementi dello stesso ; il secondo può anche farvi conoscere , come partendo da ciò , che è sotto gli occhi di ciascuno , che è il *solido* , lo spirito perviene al concetto del *punto*. La natura non ci offre che de' composti, partendo dal composto per arrivare al semplice , si parte certamente dal noto per giungere all' ignoto ; laddove partendo colla sintesi dal semplice per arrivare al composto, s'incomincia dall' ignoto per ispiegare ciò che si conosce.

Questa stessa legge segue l'analisi nel suo progresso; *essa fa uso degli assiomi , ma li presenta , allorchè lo spirito è determinato dalle circostanze particolari delle sue ricerche a prestarvi attenzione.*

Riprendiamo , giovanetti , l' esempio del §. 51. Io vi ho proposto il seguente problema: *tenendo in tutte e due le mie mani alcune monete, se dalla mano destra ne fo passare una nella sinistra , sarà contenuto eguale numero di monete sì nell' una che nell' altra; e se dalla sinistra ne fo passare una nella destra , in questa ne troverò il doppio ; qual è il numero delle monete, che mi trovo avere in ciascuna mano?*

Attendendo al problema recato, vi accorgerete che in esso bisogna distinguere il noto dall' ignoto , che dobbiamo scovrire.

Il *noto* consiste nel rapporto de' due numeri della destra e della sinistra ; l' *ignoto* sono i due numeri della destra , e della sinistra. Per partire dal noto ad oggetto di arrivare all'ignoto, fa d'uopo dunque partire dal rapporto dei due numeri che si cercano, per iscovrire i numeri stessi. Chiamando D il numero della destra , e S il numero della sinistra, il rapporto del numero D, sarà espresso così: *D meno* 1 *uguale a S più* 1 ; ad una siffatta espressione io do il nome di *equazione* , e le due parti dell' espressione le chiamo *membri dell' equazione.* Ciò facendo io ho fatto delle definizioni, passando dalla idea al vocabolo. Per passare dal noto all' ignoto , l' analisi non mi offre altro mezzo , che la decom-

posizione del noto, decomposizione tale, la quale mi offre in ultimo risultamento l' ignoto, che cerco; io debbo dunque decomporre l'espressione; *D meno* 1 *uguale a S più* 1: e debbo decomporla in modo da non avere altro in un membro dell' equazione, che il solo D, o il solo S. Per far ciò si presentano al mio spirito i seguenti pensieri; 1.° Affinchè il membro *D meno* 1 divenisse il solo *D*, io debbo togliere il *meno* 1: 2.° Il membro *D meno* 1 indica, che D è mancante di 1: ora la mancanza di una quantità si toglie, allorchè la quantità stessa si pone; se adunque io aggiungo 1 al membro *D meno* 1; mi rimane il solo D, 3.° L'equazione essendo l'espressione della eguaglianza di due quantità; ed essendo evidente *che se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità l' uguaglianza resta*: aggiungendo ai due membri 1; avrò *D meno* 1 *più* 1 *uguale a S più* 1: o il che è lo stesso, avrò *D uguale a S più* 1 *più* 1: Io ho trovato dunque, *che il mezzo di isolare, o di decomporre l' incognita, che si trova in un membro dell' equazione unita a delle quantità negative, cioè a delle quantità precedute dal meno, si è di togliere queste quantità negative dal membro in cui si trovano; e di aggiungerle come positive; cioè come precedute dal più, nell'altro membro.* Ma io ho trovato ciò col soccorso dell'assioma: *se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, l' uguaglianza resta.*

L' analisi fa dunque uso degli assiomi, ma essa invece di porli, per una specie d' ispirazione sul principio delle sue ricerche, come fa la sintesi, li pone nel loro ordine naturale, allorchè lo spirito è forzato dalla serie de' suoi pensieri, e dalle circostanze particolari delle sue ricerche a prestarvi attenzione.

§. 75. Un sintetico non avrebbe seguito questo ordine, egli avrebbe principiato da una definizione così: io chiamo *equazione* l' espressione dell' uguaglianza di due quantità. A questa definizione avrebbe fatto seguire il seguente assioma: *se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità l'uguaglianza resta.* Indi avrebbe enunciato il teorema come segue:

*se da un membro dell'equazione si toglie una quantità negativa, e si passa nell'altro membro come positiva l'eguaglianza resta.* Per mezzo della definizione premessa, e dell'assioma enunciato, avrebbe dimostrato il teorema, che abbiamo recato: dopo di aver dimostrato il teorema avrebbe proceduto alla soluzione del problema, che abbiamo enunciato. L'analisi comincia dal punto, ove termina la sintesi: essa incomincia dal bisogno di risolvere un problema particolare: ciò la mena all' idea dell' equazione ed alla necessità d' isolare l'incognita: questa necessità gli presenta un assioma in soccorso, ed un teorema in risultamento; ma notate: *l' enunciazione di un tal teorema non precede la dimostrazione, ma risulta da questa.*

§. 76. Concludiamo. La sintesi incomincia dal semplice per arrivare al composto. L' analisi parte dal composto per arrivare al semplice. La sintesi incomincia dalle definizioni, e per lo più fa uso delle *nominali.* L' analisi incomincia dalla genesi delle idee: essa non tenta di definire le idee semplici, e per le composte fa uso delle definizioni *reali* non già delle *nominali.* La sintesi fa seguire alle definizioni gli assiomi. L'analisi non fa uso degli assiomi, se non che nel momento, in cui le circostanze particolari delle sue ricerche l'obbligano ad usarli. La sintesi, dopo gli assiomi, enuncia i teoremi, a cui aggiunge la dimostrazione. L'analisi enuncia i teoremi allorchè questi sono un risultamento necessario dei pensieri precedenti. L' analisi tanto nel principio, che nel progresso, e nel termine serba una legge invariabile, e si è di passare gradatamente dal noto all' ignoto, e di far conoscere il come, ed il perchè di questo passaggio.

§. 77. Per farvi più chiaramente conoscere le leggi del metodo analitico, soggiungo il seguente esempio. Noi abbiamo la coscienza del nostro pensiere, e di un soggetto pensante; supponiamo di voler cercare, se questo soggetto che pensa sia lo stesso nostro corpo: ecco come si procederebbe, col metodo analitico, in questa ricerca. È certo che noi ab-

biamo delle idee, e che le paragoniamo: se questo *io*, che ha delle idee e che le paragona fosse il mio corpo stesso, o una parte di esso, o un' altra cosa simile, in poche parole, se fosse un soggetto esteso, le idee esisterebbero in questo soggetto non altrimenti che il ritratto di un uomo esiste nella tela in cui è dipinto. Or diamo per un momento a questa tela la facoltà di sentire, cioè di accorgersi del ritratto che vi è dipinto. Non essendo il ritratto, di cui parliamo, tutto intero in alcun punto della tela, essendosi in una parte dipinta la testa, in un' altra un braccio, nell' altra l' altro braccio; egli è certo, che la parte in cui esiste l' immagine della testa non può certamente concepire l'immagine del braccio, che in essa non esiste; non vi ha dunque alcuna parte della tela, che possa concepire il ritratto intero. Se dunque l' *io*, che ha l' idea di un uomo, di un cane, di un albero ec. fosse un soggetto esteso, egli non potrebbe certamente formarsi il concetto di un uomo intero, di un cane intero, di un albero intero, il che è contrario all' esperienza. Il soggetto adunque, in cui esistono le nostre idee, non è esteso. Giunto a questo punto, un assioma mi si presenta: *ciò che non è esteso non è moltiplice;* ed un secondo assioma mi dice: *ciò che non è moltiplice è uno.* L' *io è dunque uno*, il che vale quanto dire: *egli è semplice.* Ecco come l' analisi, senza premettere la definizione dell' essere semplice, spiega la generazione dell'idea del semplice; e come senza premettere degli assiomi, se ne serve, quando le circostanze della ricerca l' obbligano a farne uso.

La sintesi procederebbe altrimenti. Essa comincerebbe dalla definizione dell'essere semplice dicendo: l'essere semplice è ciò che non ha parti: a questa definizione farebbe seguire un assioma, cioè: l' essere semplice è inesteso: quindi enuncierebbe un teorema nel modo seguente: l' essere esteso non può pensare; e lo dimostrerebbe nello stesso modo, in cui l'abbiamo noi dimostrato.

§. 78. Se il metodo analitico, come abbiamo detto, con-

siste a passare gradatamente dal noto all'ignoto, cioè da una proposizione nota ad un' altra ignota, ed a spiegare il perchè di questo passaggio, quali mezzi ci offre la logica, per passare da una proposizione nota ad un' altra ignota? Se lo spirito dee passare gradatamente dal noto all'ignoto: fra il noto e l' ignoto dee esservi una certa similitudine. Una proposizione non può dunque condurci ad un' altra, se non si osserva fra l' una e l' altra una certa similitudine; noi in conseguenza, conosceremo i mezzi logici di passare da una proposizione ad un' altra, se vedremo in quanti modi si può supporre una qualche similitudine fra una proposizione ad un' altra.

Riguardo alla loro estensione le proposizioni, come abbiamo detto, sono o universali, o particolari, o singolari. L'estensione delle proposizioni si chiama la loro *quantità*. Sotto un altro aspetto, che si chiama la *qualità delle proposizioni*, esse si dividono in affermative, e negative. Alcuni vi aggiungono le proposizioni *infinite*, che son quelle, in cui la negazione non si riferisce al verbo, come per esempio; *l'anima è non mortale. Una sostanza non mortale è semplice.* Le proposizioni infinite equivalgono alle affermative.

Paragonando le proposizioni fra di esse, possiamo, in primo luogo, data una farne un'altra, che sia identica alla prima nel pensiere: ciò si chiama da' logici l'*equipollenza delle proposizioni;* ed essa merita la nostra attenzione.

Se io dico: *il sole illumina la terra ; la terra è illuminata dal sole. La luce del sole dilegua le tenebre su la terra,* tutte queste proposizioni sono identiche fra di esse, o come dicesi *equipollenti*: esse esprimono lo stesso pensiere. Ora è evidente, che se voi ammettete questa proposizione, *il sole illumina la terra* siete obbligati ad ammettere tutte le altre, che sono identiche con questa. Una proposizione vi può dunque far passare a tutte quelle, che le sono identiche. Vi ho dimostrato, che in tutti i raziocinî l' artifizio dello spirito consiste nel percepire la relazione d'identità fra le premesse

e l' illazione. Molte volte avviene che paragonando due idee complesse, espresse con segni diversi, si giunge, cambiando l' espressioni in altre espressioni identiche, a due espressioni perfettamente indentiche; e così si giunge a scovrire l' identità fra queste idee complesse. Io ve ne ho dato nel §. 37. un esempio: fra poco ve ne darò un altro.

§. 79. Quando in una proposizione si cambia il predicato in soggetto, ed il soggetto in predicato, questo cambiamento chiamasi *conversione*, e la proposizione che ne risulta dicesi *conversa* della prima: così dicendo: 7 è 6 + 1, posso dire, 6 + 1 è 7; e questa seconda proposizione può chiamarsi conversa della prima. Vi sono de' casi, in cui ammessa una proposizione, deesi ammettere ancora la conversa; e vi sono inoltre dei casi, ne' quali la conversione non può aver luogo. L' esempio rapportato appartiene alla prima specie, e l' esempio seguente alla seconda: *il triangolo è figura* non può dirsi, *ogni figura è triangolo*; similmente dicendosi: *il cane è animale*, non può dirsi; *l' animale è cane.*

Una proposizione può farvi passare ad un' altra in due modi, o offrendovi la seconda come un' illazione della prima, o pure offrendovela come una proposizione, che dee formare l' oggetto del vostro esame. Io chiamo il primo mezzo di passaggio *mezzo d' illazione*, il secondo *mezzo problematico d' invenzione.* Se voi dite: *il sole illumina la terra*, potete inferire: *la terra è dunque illuminata dal sole*; la prima proposizione vi fa passare alla seconda, facendovi riguardar questa come un' illazione della prima. È questo un *mezzo d' illazione.* Se voi dite: *il triangolo equilatero è equiangolo*; non siete autorizzato ad inferire, in forza della sola conversione: il *triangolo equiangolo è equilatero*; poichè abbiam osservato che la conversione non sempre può aver luogo; la proposizione nondimeno, *il triangolo equiangolo è equilatero*, dee formare l' oggetto del vostro esame: e si dee presentare al vostro pensiere per essere esaminata: voi dunque direte così: *un triangolo equilatero è equiangolo, un triangolo equiangolo*

*sarà forse ancora equilatero?* Così vi aprirete il passaggio all'esame di questa proposizione; e questo mezzo di passaggio da una proposizione ad un' altra è quello, che io chiamo *mezzo problematico d' invenzione.*

Questo mezzo problematico della conversione è ovvio nella geometria; ma se ne possono eziandio addurre degli esempi dalla filosofia. L' uomo è un essere ragionevole: egli è ancora un animale. Noi possiamo pronunciare questa proposizione: *ogni essere ragionevole, che si mostra su la terra, è animale, cioè è sensitivo.* La conversa di questa proposizione sarebbe: *ogni essere sensitivo è un essere ragionevole, che si mostra su la terra.* Ma noi non possiamo legittimamente inferire la seconda dalla prima; la conversione nondimeno ci presenta qui un mezzo problematico d' invenzione, facendo oggetto del nostro esame la seconda proposizione, e così paragoneremo la facoltà dell' anima de' bruti, con quella dell' essere ragionevole, che chiamiamo uomo.

La conversione in alcuni casi, è ancora un mezzo d' illazione. Sono convertibili tutte le proposizioni universali negative, poichè se è vero, che niun uomo è cane, sarà vero altresì, che niun cane è uomo. La proposizione negativa non separa dal soggetto tutte le parti contenute nella comprensione dell' attributo; ma ne separa solamente l' idea totale ed intera, composta di tutti questi attributi insieme. Per lo contrario, la proposizione negativa separa dal soggetto l' idea dell' attributo, secondo tutta l' estensione sua, poichè se si nega il genere, negasi anche la spezie, e l' individuo: così se dico: *l' uomo non è un ente insensibile*, voglio dire, che non è alcuno degli enti insensibili, e perciò gli separo tutti da lui. Più, ogni attributo negato di un soggetto vien negato di tutto ciò, che contiensi nell' estensione, che nella proposizione ha questo soggetto. È questo un principio evidente, il quale nasce dall' idea della proposizione negativa. Da tutto ciò segue *che le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente cangiando l' attributo in soggetto*,

*e conservando all' attributo , divenuto soggetto , la medesima universalità , che aveva il primo soggetto.*

In questo caso la conversione ci somministra un mezzo d' illazione.

Sono anche convertibili tutte le proposizioni singolari negative , poichè le proposizioni singolari , come abbiamo osservato , possono riguardarsi come universali ; perchè il soggetto della proposizione si prende secondo tutta la sua estensione , perciò se dico : *Pietro non è dotto*, posso ben dire : *niun dotto è Pietro.*

Riguardo alle proposizioni universali affermative, queste possono convertirsi alcune volte, ma non sempre. Le definizioni , le quali , come abbiam osservato , presentano la forma delle proposizioni, son tutte convertibili , e questa conversione, come feci vedere contro di Kant , presenta un mezzo di progresso nelle scienze del calcolo.

Quando l' attributo suppone l' intera idea del soggetto , la proposizione è convertibile ; ma non lo è , quando l' attributo ne suppone una parte ; ora siccome non si vede sempre se l' attributo suppone l' intiera idea del soggetto ; perciò i geometri esaminano sempre le proposizioni converse ; e la conversione delle proposizioni universali affermative non può riguardarsi come un mezzo logico d' illazione.

§. 80. Una proposizione può cambiarsi in un' altra cambiando la sola quantità ; o cambiando la sola qualità , o finalmente cambiando la sola quantità e la qualità insieme. Esaminiamo tutti e tre questi casi.

*Ogni uomo è animale. Qualche uomo è animale*, queste due proposizioni differiscono nella sola quantità ; essendo la prima universale, particolare la seconda. Queste proposizioni riguardate l' una in rapporto all' altra chiamansi *subalterne*. Esse per passare dall' una all' altra , possono offrirci un mezzo d' illazione, ed un mezzo problematico. Ci offrono un mezzo d' illazione , quando dalla proposizione universale si deduce la particolare ; così se è vero , che ogni triangolo ha tre

angoli, sarà vero ancora, che alcuni triangoli, hanno tre angoli. Similmente dalla falsità di una proposizione particolare si deduce la falsità della proposizione universale. Ci offrono un mezzo problematico; poichè non è permesso di concludere dal particolare all' universale, e se è vero, che alcuni uomini son giusti, non ne segue parimente esser vero, che ogni uomo sia giusto.

Sebbene nondimeno non si possa concludere dal particolare all' universale, può tuttavia una verità particolare servir di occasione, per esaminare, se essa può rendersi universale; e le verità particolari hanno molte volte servito pel ritrovamento delle verità universali. Rechiamone un esempio, il quale farà insieme vedere, come il cambiamento di un' espressione in un' altra identica perfettamente è istruttivo. Se voi prendete questi numeri 11, 9, 7, 5; conoscerete, che la differenza fra il primo ed il secondo è 2; quella fra il terzo ed il quarto è ancora 2. Ora la differenza, che passa fra due numeri, uno de' quali sia maggiore dell' altro, si chiama *ragione aritmetica*, ed i due numeri si chiamano l' uno *antecedente della ragione*, l' altro *conseguente*. L' eguaglianza poi di due ragioni aritmetiche chiamasi *proporzione aritmetica*: così la differenza fra 11 e 9, come quella fra 7 e 5, essendo 2, questi quattro numeri si dicono essere in proporzione aritmetica.

Osservate che l' antecedente può essere maggiore o minore del conseguente. Così si può dire, che 9, 11, 5, 7, sono in proporzione aritmetica, come si dice che lo sono 11, 9, 7, 5. Stabilite queste nozioni, io osservo, che la somma di 11 e 5 è 16, e che quella di 9 e 7 è ancora 16. Quindi scopro che in questa proporzione aritmetica la somma de' termini estremi 11 e 5 è uguale alla somma de' termini medî 9 e 7. Ma da ciò non sono autorizzato a concludere generalmente che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi sia uguale a quella de' medî; poichè, come abbiam veduto, non si può concludere dal particolare al generale: questa

conoscenza particolare può nondimeno servirmi di occasione di esame. Io dunque mi propongo questa ricerca : *È egli vero che in ogni proporzione aritmetica la somma de' termini estremi sia uguale a quella de' termini medî ?*

Io ragiono così : ne' due termini di una proporzione aritmetica, la ragione può essere considerata come l' eccesso del più gran numero sul più piccolo, o come la differenza dell' uno all' altro. Or se dal più grande si toglie l' eccesso ; o se si aggiunge questo eccesso al più piccolo , i due numeri, nell' uno e nell' altro caso, saranno uguali, o lo stesso numero. Questa proposizione è evidente a chiunque conosce il valore de' termini. Ora si possono distinguere due casi, o l' antecedente è più grande del conseguente, o il conseguente è più grande dell' antecedente. Se l' antecedente è più grande, il primo termine, meno la differenza, sarà lo stesso del secondo, ed il terzo, meno la differenza, sarà lo stesso del quarto. In questo casó i termini della proporzione aritmetica saranno espressi così, *primo termine , primo termine meno la differenza , terzo termine , terzo termine meno la differenza ;* la somma degli estremi sarà dunque espressa dal *primo termine , più il terzo termine meno la differenza ;* la somma de' medî sarà espressa dal *primo termine meno la differenza , più il terzo termine ,* o , il che vale lo stesso , *dal primo termine , più il terzo termine meno la differenza.* L' espressione della somma degli estremi è dunque identica , eziandio ne' vocaboli , all' espressione della somma de' medî. Queste due somme sono dunque uguali, cioè formano lo stesso numero. Lo stesso si osserva nel caso, in cui l' antecedente della ragione aritmetica è più piccolo. Se l' antecedente è più piccolo , il primo termine più la differenza sarà lo stesso che il secondo , ed il terzo più la differenza sarà lo stesso del quarto: in tal caso l' espressione de' termini della proporzione sarà la seguente , *il primo termine , il primo termine più la differenza , il terzo termine , il terzo termine più la differenza ;* la somma perciò degli estremi sarà espressa così, *il primo termi-*

*ne, più il terzo termine, più la differenza*, e la somma dei medî sarà espressa così *il primo termine più la differenza più il terzo termine;* o, il che vale lo stesso *il primo termine, più il terzo termine, più la differenza;* le due espressioni della somma degli estremi, e della somma de' medî son dunque in questo caso anche identiche nei vocaboli; queste due somme son dunque uguali; e noi possiamo generalmente stabilire; *che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi è uguale alla somma de' medî.*

§. 81. Se le proposizioni sono opposte in quantità insieme, ed in qualità chiamansi *contraddittorie*, come: *ogni uomo è animale, qualche uomo non è animale.*

Questa spezie di opposizione ci offre un mezzo d'illazione; poichè le proposizioni contraddittorie tutte e due insieme non sono mai vere o false; ma se l'una è vera, l'altra è falsa, e se l'una è falsa l'altra è vera. Se è vero che ogni uomo è animale, non può esser vero, che qualche uomo non è animale. E se all'incontro fosse vero che qualche uomo non fosse animale, seguirebbe esser falso che ogni uomo sia animale.

Se le proposizioni, che si paragonano, son differenti nella qualità, ma convengono nella quantità, allora esse son chiamate o *contrarie o succontrarie*: contrarie quando sono universali come: *ogni uomo è animale*: *niun uomo è animale*: succontrarie quando sono particolari come: *qualche uomo è animale*: *qualche uomo non è animale.* Le contrarie non possono mai essere insieme vere; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell' altra. Ma possono essere tutte e due false; come queste due proposizioni, *ogni uomo è giusto*: *niun uomo è giusto*: non può, in conseguenza, dalla falsità di una dedursi la verità dell'altra.

Le succontrarie, per una legge tutta opposta a quella delle contrarie, possono insieme esser vere come queste: *qualche uomo è giusto: qualche uomo non è giusto*; ma non possono già esser false tutte e due.

§. 82. L'opposizione delle proposizioni ci somministra ezian-

dio un mezzo problematico; del quale i geometri sogliono molte volte servirsi, e che giova qui farvi conoscere. Se una proposizione forma l'oggetto del vostro esame, allora che voi non potete vedere immediatamente il rapporto fra il soggetto ed il predicato, cercando di vederlo mediatamente, avviene alcune volte che le idee medie non si presentino allo spirito; e perciò non si è nel caso di poterne intraprendere un esame diretto, allora se ne può intraprendere un esame indiretto, ponendo per vera la proposizione contraddittoria a quella, che si esamina, e tirando innanzi il raziocinio: accade così, che se la proposizione, la quale si esamina è vera, la sua contraddittoria debbe esser falsa; ma ragionando legittimamente da una proposizione falsa dovete giungere ad una illazione ancora falsa; quando dunque vi accorgete di un'illazione falsa sarete sicuro della falsità del principio, da cui si deduce, e per una conseguenza legittima della verità della proposizione contraddittoria. Io cerco di esaminare, per cagion di esempio, *se un essere può produrre se stesso;* pongo, che un essere produca se stesso; un essere, che produce dee essere esistente; poichè altrimenti non agirebbe producendo se stesso: da una altra parte questo essere non dee esistere, che dopo la sua produzione; esso esiste dunque prima della sua produzione; e non esiste prima della sua produzione. Ciò involve contradizione. Dalla supposizione dunque, che un essere produca se stesso nasce una contradizione; questa supposizione perciò è falsa, e quindi è vera la sua contraddittoria, cioè *che niun essere può produrre se stesso.* Quando dunque la proposizione contraddittoria a quella che si esamina mena ad un'assurdità, la proposizione che si esamina è vera. Io cerco, *se un Dio giusto può punire l'uomo virtuoso, e premiare l'uomo vizioso.* Pongo che un Dio giusto punisca il virtuoso; e premii il vizioso. Iddio dunque, in questa supposizione, non dispensa a ciascuno la pena, ed il premio, secondo il proprio merito: ma un essere che opera in tal modo non è giusto, il che contradice l'ipotesi; poichè nella propo-

sizione in esame si suppone, che Dio sia giusto; Iddio perciò non può punire l'uomo virtuoso, e premiare l'uomo vizioso. Quando dunque un' illazione distrugge l' ipotesi, cioè la natura del soggetto della proposizione, questa illazione si dee rigettare, unitamente al principio da cui deriva, ed ammettere per vera la proposizione contraddittoria a questo principio.

I logici hanno chiamato questa specie di dimostrazione, *dimostrazione indiretta*, o *apogogica*. Essa è un mezzo analitico d' invenzione.

§. 83. Concludiamo. I mezzi logici, per passare da una proposizione ad un'altra, sono di due modi, alcuni sono mezzi d'illazione, altri sono mezzi problematici. Tutti questi mezzi ci vengono somministrati dalla *equipollenza* delle proposizioni, dalla loro *conversione*, e dalla loro *opposizione*. L'opposizione si trova quando le proposizioni differiscono o nella quantità, o nella qualità, o nella quantità e qualità insieme.

Su i mezzi d'illazione è stabilito il modo di ragionare, che i logici chiamano *conseguenza immediata*. La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa, che si tace, contiene una conseguenza di un principio logico. Per esempio: *il sole illumina la terra*, la terra è dunque *illuminata dal sole;* quest' entimema è una conseguenza immediata, poichè il sillogismo ipotetico sarebbe il seguente: *se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole; ma il sole illumina ec.* Ora la premessa: *se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole* è la conseguenza del principio logico dell' equipollenza delle proposizioni.

—o—

# CAPO VIII.

## RIASSUNTO DELLA LOGICA PER DOMANDE E PER RISPOSTE.

D. Che cosa è *sensazione* ?

R. Il piacere è una sensazione, ed il dolore è pure una sensazione.

D. Solamente il piacere, ed il dolore sono sensazioni ?

R. Si dicono eziandio *sensazioni* il vedere per mezzo degli occhi, l' udire dei suoni per mezzo delle orecchie, l'accorgersi per mezzo del tatto dell'asprezza, e della levigatezza di una superficie: si dicono sensazioni gli odori, i sapori, il caldo, il freddo, in quanto sono in noi. In una parola ciò che nasce immediatamente in noi, in seguito di un moto prodotto ne'nostri sensi, e che è distinto dal moto, si chiama *sensazione*.

D. Che cosa è *Anima* ?

R. L' Anima è ciò che è capace di sensazioni.

D. Che cosa è *esteso* ?

R. È ciò che è lungo, largo, e profondo.

D. Che cosa è *corpo* ?

R. È un esteso, che può esser mosso.

D. Che cosa è *Animale* ?

R. L' Animale è ciò che è composto di un corpo, e di un' anima.

D. L'animale è la stessa cosa dell'essere sensitivo, o dell' essere animato?

R. È la stessa cosa.

D. Perchè?

R. Perchè un essere sensitivo è un essere capace di sensazioni: un essere capace di sensazioni è un essere, in cui oltre un corpo, vi è un'anima. Un essere animato è un essere, che oltre il corpo ha un' anima.

D. Che cosa è *Idea*?

R. L'idea è il semplice pensiere di un oggetto, senza che gli si attribuisca, o che gli si rifiuti alcuna qualità.

D. Che cosa è *giudizio*?

R. Il giudizio è un pensiere, con cui non solamente si percepisce un oggetto; ma eziandio gli si attribuisce, o gli si rifiuta una qualità.

D. Che cosa è *raziocinio*?

R. Il raziocinio è un dedurre un giudizio da due giudizî, i quali hanno una idea comune.

D. Che cosa è *termine*?

R. L' idea espressa colle parole.

D. Che cosa è *proposizione*?

R. È il giudizio espresso colle parole.

D. Che cosa è *discorso*, o *argomento*?

R. È il raziocinio espresso colle parole.

D. Che cosa è *scienza*?

R. Una serie di raziocinî destinata a darci la conoscenza la più distinta, che sia possibile, di un oggetto quale che siasi.

D. Che cosa è *Filosofia*?

R. È la scienza del pensiere umano.

D. Che cosa è *Logica*?

R. È la scienza del raziocinio.

D. Dalle definizioni della Filosofia, e della Logica, che è una parte della Filosofia, sembra potersi dedurre, che la filosofia contiene i principî, e le leggi di tutte le Scienze?

R. Questa deduzione è giusta.

D. Vi è qualche animale su la terra capace di scienza ?

R. Vi è l'uomo.

D. Perchè l' uomo è capace di scienza ?

R. Perchè l' uomo è un animale ragionevole.

D. Come sapete che l' uomo è ragionevole , cioè capace di raziocinio ?

R. Ciascun uomo percepisce in se stesso l'esistenza del raziocinio.

D. Come si chiama questa percezione di ciò che accade nell' anima nostra ?

R. Si chiama *Coscienza , o senso intimo ; senso interno.*

D. Come si chiama ciò , che è percepito dalla coscienza?

R. Si chiama *fatto interno.*

D. Vi sono forse degli altri fatti , oltre de' fatti interni ?

R. Vi sono i fatti esterni.

D. Quali sono i fatti esterni.

R. Sono quelle cose, che si percepiscono per mezzo dei sensi esterni.

D. Dunque generalmente si dice *fatto* ciò che si manifesta sia per mezzo de' sensi esterni , sia per mezzo del senso interno ?

R. Appunto.

D. Che cosa è *Individuo* ?

R. Ciò che esiste, o che si concepisce come perfettamente determinato.

D. Che cosa è *specie* ?

R. Ciò che hanno d' identico più individui.

D. Che cosa è *Genere* ?

R. Ciò che hanno d' identico più specie.

D. Vi sono specie , che sono pure generi ?

R. Vi sono alcune specie, le quali sono generi rispetto ad alcune cose , e specie rispetto ad altre. Così animale è genere rispetto all'uomo ed alla bestia; ed è specie riguardo a vivente.

D. Fra i generi ve n' è alcuno che non è specie, e fra le specie ve n' è alcuna, che non è genere ?

R. Vi è un *genere supremo*, il quale non è specie; così *l'Esistenza* è un genere supremo; e vi è una specie, la quale non è genere; e chiamasi *specie infima*, la quale non comprende sotto di sè, che soli individui. Così l' *uomo* è una specie infima, ma fa d' uopo notare, che alcune volte, ciò, che si riguarda come specie infima, può eziandio sotto un altro punto di veduta riguardarsi come genere; così alcuni geografi distinguono due specie di uomini, *gli uomini bianchi*, e gli *uomini negri*.

D. Che cosa è una idea *singolare* ?

R. È l' idea di un Individuo.

D. Che cosa è l' idea *universale* o *generale*?

R. È l' idea di una specie, o di un genere.

D. Che cosa è idea semplice ?

R. È un idea, la quale non ha elementi dal cui insieme risulti; laddove una idea complessa, o composta è quella che risulta dallo insieme di più idee elementari, nelle quali può decomporsi.

D. Quale idea è più semplice, quella dell' Idividuo, o quella della specie ?

R. L' idea dello individuo ha la massima composizione; quella della specie è piú semplice di quella dello individuo, e quella del genere è piú semplice di quella della specie, e generalmente le idee piú sono universali piú sono semplici.

D. Che cosa è *l' estensione* dell' idea universale?

R. È il numero degli individui, a cui può applicarsi l' oggetto dell' idea universale.

D. Che cosa è la *comprensione* dell' idea universale ?

R. È il numero delle idee elementari, che costituiscono l' idea universale.

D. In che ragione sono l' una all' altra l' estensione, e la comprensione dell' idea universale ?

R. Son in ragione inversa l' una dall' altra, cioè dove la

comprensione è maggiore l'estensione è minore; e dove l'estensione è maggiore la comprensione è minore. Così la comprensione nell' idea di *animale* è minore della comprensione dell' idea di *uomo* ; ma l' estensione dell' idea di animale è maggiore dell' estensione dell' idea di uomo. Nello individuo la comprensione è la massima, e l' estensione è la minima, poichè l' idea di un individuo è la più complessa, che sia possibile; e l' individuo non può predicarsi di un altro individuo. Nel genere supremo poi la comprensione è la minima; poichè l' idea del genere supremo è perfettamente semplice; e l' estensione è la massima ; poichè il genere supremo può applicarsi a tutte le cose esistenti. Così l' idea di esistenza è semplice, e l' esistenza conviene tanto a Dio, che alle creature ; e tanto alle sostanze, che alle qualità.

D. che cosa è *sostanza*?

R. Ciò che sussiste; o una esistenza sussistente.

D. che cosa è *qualità*?

R. Ciò che è inerente in un soggetto: o una esistenza inerente. La qualità si appella ancora *modo*.

D. Le nostre idee dunque sono o idee di sostanze, o di modi, o di sostanze modificate?

R. Appunto tali sono.

D. Ma si parla pure nella filosofia di un altra divisione delle idee, cioè dell' *idee concrete*, e delle idee *astratte* : spiegatemi questa distinzione.

R. L' idea concreta è l'idea singolare di una sostanza modificata, cioè di un individuo. L' idea astratta è l' idea di una parte dell' individuo. L' idea universale è perciò una idea astratta. Ma sebbene ogni idea universale sia astratta, non può dirsi che ogni idea astratta sia universale. L' idea astratta può essere o idea di sostanza, o di modo. L' idea concreta dee essere l' idea di sostanza modificata.

D. Che cosa è *definizione*?

R. La definizione di un vocabolo consiste nel sostituirgli un certo numero di altri vocaboli, che non sono sinonimi

del primo, e la cui riunione esprima la stessa idea, che si lega al vocabolo, che si definisce, e che si chiama il *definito.*

D. Si possono definire tutti i vocaboli?

R. I vocaboli, che sono segni d'idee semplici non possono definirsi.

D. Perchè?

R. Perchè nella definizione si decompone l' idea complessa legata al definito; e l' idea semplice è indecomponibile.

D. Quali sono le regole principali di una esatta definizione?

R. Son tre: 1.° la definizione sia chiara: 2.° si faccia pel genere prossimo, e per la differenza specifica: 3.° sia reciproca col definito; cioè convenga a tutto il definito, ed al solo definito.

D. Qual è la materia del giudizio.

R. È l'idea di un oggetto: e l'idea di una qualità, che all'oggetto si attribuisce, o si rifiuta. L'oggetto si chiama il *soggetto* del giudizio, e la qualità si chiama il *predicato*, o *l'attributo.*

D. Qual è la forma del giudizio?

R. È l' atto della mente, che unisce, o rifiuta il predicato al soggetto. Questa forma è espressa da è o *non è.*

D. Che cosa è *giudizio necessario*?

R. Il giudizio necessario consiste nell' attribuire, o nel rifiutare necessariamente il predicato al soggetto.

D. Che cosa è *giudizio contingente?*

R. Il giudizio contingente consiste nello attribuire, o nel rifiutare il predicato al soggetto non necessariamente.

D. Datemi un segno per distinguere il giudizio necessario dal giudizio contingente?

R. Il giudizio affermativo è necessario quando tolto il predicato si distrugge l' idea del soggetto. È poi contingente, quando tolto il predicato non si distrugge l'idea del soggetto. Un giudizio negativo è necessario, quando affermato il predicato si distrugge l' idea del soggetto: è contingente, quando affermato il predicato non si distrugge l'idea del soggetto.

D. Che cosa segue da queste definizioni?

R. Segue che ogni giudizio necessario è identico ; e che ogni giudizio contingente è sintetico; cioè tale che il predicato è aggiunto all' idea del soggetto. Segue pure, che la sola esperienza può somministrarci de' giudizî sintetici.

D. Quale è la dottrina di Kant su i giudizî identici, o sintetici?

R. Kant chiama i giudizî identici giudizî *analitici*, ed insegna, che tutti i giudizî analitici sono necessarî; ma non già che tutt' i giudizî necessarî sono analitici, dovendosi ammettere de' giudizî sintetici necessarî, o *a priori*.

D. Che cosa bisogna pensare di questa dottrina Kantiana?

R. Bisogna rigettarla come falsa. Bisogna ammettere le seguenti proposizioni : 1.° Tutti i giudizî identici, o analitici sono necessarî : 2.° Tutti i giudizî necessarî sono identici : 3.° Tutti i giudizî sintetici sono contingenti : 4.° Tutti i giudizî contingenti sono sintetici.

D. Che cosa è *Assioma*?

R. È una proposizione necessaria, evidente per se stessa.

D. Quale è l' espressione generale, o la formola di tutti gli assiomi?

R. È il principio d' identità, o quello del mezzo escluso fra i contradittorî.

D. Qual è il principio d' identità? E quale è quello del mezzo escluso fra i contradittorî?

R. Il principio d' identità è : *ciò che è è : o ciò che non è è ciò che non è*. Vi è anche il principio d' identità negativo, ed è : *Ciò che è non è ciò che non è ; o ciò che non è non è ciò che è*.

Il principio del mezzo escluso è il seguente : *Ogni cosa o è, o non è*.

D. Che cosa è *il principio di contradizione*?

R. Il principio di contradizione è la seguente proposizione: *È impossibile, che una cosa sia, ed insieme non sia*.

D. Qual relazione ha il principio di contradizione co' due principî d' identità, e del mezzo escluso fra i contradittorî?

R. I due principî enunciati si possono dedurre dal principio di contradizione, perciò tutti gli assiomi, in ultima analisi, si risolvono nel principio di contradizione.

D. In quanti modi si possono considerare le proposizioni?

R. Si possono considerare in quattro modi; cioè per la loro *quantità*, per la loro *qualità*, per la loro *relazione*, e per la loro *modalità*.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla loro quantità?

R. Si dividono in *singolari*, *universali*, *e particolari*. Le proposizioni singolari son quelle, il cui soggetto è un individuo, o una cosa singolare: le universali son quelle, il cui soggetto è una spezie, o un genere, che si prende in tutta la sua estensione; le proposizioni particolari son quelle, il cui soggetto è un genere, o una specie, che non si prende in tutta la sua estensione.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla qualità.

R. Si dividono in affermative, in negative, ed infinite. Le affermative son quelle, in cui il predicato si attribuisce al soggetto, le negative son quelle, in cui il predicato si rifiuta al soggetto; le infinite son quelle, in cui la negazione non si riferisce al verbo: ma si riferisce o al soggetto, o al predicato, o a tutti e due.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla relazione?

R. In *categoriche*, *in condizionali*, ed in *disgiuntive*. La proposizione categorica è quella, in cui il predicato si afferma, o si nega del soggetto senza alcuna condizione. La condizionale è quella, in cui il predicato si afferma, o si nega del soggetto sotto una data condizione. La disgiuntiva è quella, in cui si afferma dal soggetto uno fra i molti predicati, ma senza determinar quale.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla modalità.

R. In *problematiche*, in *assertorie*, ed in *necessarie*, o *apodittiche*. La problematica è quella, in cui il predicato si afferma poter convenire, o non convenire al soggetto. L'assertoria è quella, in cui il predicato *si* afferma, o si nega del soggetto attualmente, ma non necessariamente. L'apodittica è quella, in cui il predicato si afferma, o si nega necessariamente del soggetto.

D. Quale è l' estensione dell'attributo nella proposizione affermativa ?

R. L' attributo nella proposizione affermativa è unito al soggetto secondo tutta l' estensione, che il soggetto ha nella proposizione. Esso non è affermato secondo tutta l'estension sua, se questa è maggiore di quella del soggetto; ma questa estensione, in tal caso, è ristretta da quella del soggetto.

D. Come si prende l'attributo della proposizione affermativa riguardo alla sua comprensione ?

R. L'attributo di una proposizione affermativa è affermato secondo tutta la sua comprensione.

D. Come si prende l' attributo della proposizione negativa riguardo alla sua estensione ?

R. L' attributo di una proposizione negativa dee sempre prendersi generalmente, cioè secondo tutta la sua estensione. Esso vien pure negato di tutto ciò, che contiensi nella estensione, che nella proposizione ha il soggetto.

D. Come dee prendersi l' attributo della proposizione negativa, riguardo alla sua comprensione ?

R. La proposizion negativa non separa dal soggetto tutte le parti della comprensione dell'attributo; ma ne separa solamente l' idea totale, ed intera composta di tutti i suoi elementi insieme.

D. Di quanti giudizî costa un raziocinio ?

R. Il raziocinio come atto intellettuale costa di tre giudizî.

D. Quale istruzione ci reca il raziocinio ?

R. Il raziocinio c'istruisce in due modi. 1.° perchè ordina,

e classifica le nostre conoscenze: 2.° perchè ci mena a conoscenze, che non potremmo avere senza di esso.

D. Su qual principio sono appoggiate le deduzioni del raziocinio ?

R. Sul principio d'identità, il quale comprende le seguenti proposizioni: 1.° Ciò, a cui conviene la definizione conviene il definito : 2.° Ciò, a cui conviene il definito conviene la definizione : 3.° Ciò a cui non conviene la definizione non conviene il definito : 4.° Ciò a cui non conviene il definito non conviene la definizione : 5.° Ciò, che si dee affermare del genere, o della spezie, si dee affermare della spezie, o dell' individuo : 6.° Ciò, che ripugna al genere, o alla spezie, ripugna alla spezie, o all' individuo.

D. In quanti modi si può considerare il raziocinio ?

R. In due modi ; cioè riguardo alla materia, e riguardo alla forma. La materia consiste ne' giudizî, che lo compongono ; la forma nella connessione delle premesse colla illazione.

D. Che cosa è *l' Antecedente* del raziocinio: che cosa è il *conseguente* ; e che cosa è la *conseguenza* ?

R. Le premesse costituiscono l'antecedente: l' illazione costituisce il conseguente ; e la connessione fra le premesse, e l' illazione costituisce la conseguenza.

D. Quando un raziocinio è materialmente vero, e quando lo è formalmente ?

R. Un raziocinio può essere materialmente vero, e formalmente falso; e ciò avviene quando tutti e tre i giudizî son veri; ma non vi è *conseguenza.* Può pure essere formalmente vero, e materialmente falso; ciò avviene quando vi è la conseguenza ; ma tutte e due le premesse, o una almeno è falsa.

D. Può egli avvenire che un raziocinio sia formalmente vero, e che essendo vere le premesse sia falsa l' illazione ?

R. Ciò è impossibile.

D. Perchè ?

R. Perchè quando il raziocinio è formalmente vero, vi è la relazione d' identità fra l' antecedente, e il conseguente, o l' illazione: questa identità si può chiamare *l'identità formale* del raziocinio. Perciò quando il raziocinio è formalmente vero, la falsità di tutte e due, o di una delle premesse porta la falsità della illazione.

D. Il raziocinio considerato riguardo alla materia in quante spezie può dividersi?

R. Si divide in *raziocinio puro*, *empirico*, *e misto*. Il puro è quello, in cui tutti i giudizi son puri, o necessari: l' empirico è quello, in cui tutti i giudizi son contingenti, e sperimentali: il misto è quello, in cui una delle premesse è un giudizio necessario, ed un'altra un giudizio contingente, e sperimentale.

D. Tutti questi raziocinî hanno qualche cosa di essenziale, in cui convengono?

R. Tutti debbono avere la forma del raziocinio, la quale è l' identità formale.

D. Da ciò pare che formando, nel raziocinio empirico, una proposizione condizionale, il cui antecedente sia costituito dalle premesse, ed il conseguente dall' illazione, il raziocinio empirico possa ridursi al misto.

R. Appunto: e da ciò segue ancora che non vi sono scienze perfettamente empiriche, ma che tutte le scienze si dividono in pure, e miste.

D. Che cosa è *sillogismo*?

R. Il sillogismo è quel modo di argomentare, in cui tutti e tre i giudizi costituenti il raziocinio sono espressi colle parole; e che perciò costa di tre proposizioni.

D. Che cosa è *il termine maggiore* del sillogismo?

R. Il termine maggiore del sillogismo è il predicato della illazione; *il termine minore* è il soggetto della stessa illazione.

D. Che cosa è *il termine medio*?

R. È il termine, con cui si paragonano successivamente il maggiore, ed il minor termine.

D. Che cosa è la *maggiore* del sillogismo ?

R. È la proposizione composta dal termine medio, e dal termine maggiore.

D. E la *minore ?*

R. È la proposizione composta dal termine minore, e dal termine medio.

D. Quali sono le regole sillogistiche ?

R. Queste regole sono le otto seguenti : 1.° Il sillogismo dee costare di tre termini : 2.° I termini maggiore, e minore non debbono esser presi nella illazione più universalmente che nelle premesse : 3.° Il termine medio non deve entrare nella conclusione : 4.° Il termine medio dee, almeno una volta, esser preso universalmente : 5.° Da due proposizioni affermative non può dedursi una illazione negativa: 6.° Da due premesse negative non si può concludere : 7.° Da due premesse particolari non si può concludere 8.° La conclusione dee sempre seguire la parte più debole. S'intende per *parte più debole* la proposizione negativa riguardo all' affermativa, e la particolare riguardo all' universale.

D. Quale è lo scopo di queste regole ?

R. Di fare che il sillogismo sia formalmente vero.

D. Si potrebbe addurre qualche principio generale, per conoscersi la verità formale del sillogismo ?

R. Questo principio è l' identità fra le premesse e l'illazione. Questo principio potrebbe ancora esprimersi così: *nel sillogismo vi dee essere un termine comune all' illazione, e ad una delle premesse, ed una proposizione, la quale esprima l' identità o parziale, o perfetta, fra gli altri due termini, che si trovano nell' illazione, e questa stessa premessa.*

D. Che cosa è *Entimema ?*

R. È un modo di argomentare, in cui una delle premesse si tace.

D. L' entimema può, in conseguenza, ridursi al sillogismo ?

R. Vi si riduce esprimendo ciò, che si tace, e che necessariamente si sottintende.

D. Che cosa è *Epicherema?*

R. È un modo di argomentare, in cui a ciascuna premessa del sillogismo, o ad una di esse si soggiunge la prova.

D. Che cosa è *Induzione?*

R. È un modo di argomentare, in cui si conclude convenire alla spezie ciò, che conviene agl' individui, o al genere ciò, che conviene alla spezie.

D. Che cosa è *Sorite?*

R. Il Sorite consiste a legare molte proposizioni in modo, che il predicato della prima passi in soggetto della seconda; ed il predicato della seconda in soggetto della terza, e così di seguito, finchè nell' illazione si unisca il soggetto della prima proposizione col predicato dell' ultima.

D. Il Sorite può esso ridursi al sillogismo?

R. Il Sorite è un compendio di più sillogismi. Il numero de' sillogismi, che comprende un Sorite corrisponde al numero dei termini comuni, cioè de' termini medî.

D. Che cosa è il *dilemma?*

R. Il dilemma è un argomento composto, nel quale, dopo d' avere con una proposizione disgiuntiva accennate le diverse parti di un tutto, si conclude del tutto la stessa cosa, che si conclude delle diverse parti.

D. Il dilemma può esso ridursi al sillogismo?

R. Certamente vi si può ridurre. Esso è un sillogismo ipotetico, il cui conseguente è una proposizione ipotetica, e toglie il tutto.

D. Pare dal detto fin qui che ogni modo di argomentare possa riferirsi all'argomento a tre termini, cioè al sillogismo, come alla forma primitiva, ed essenziale del raziocinio?

R. Certamente ogni modo di argomentare si riduce al sillogismo; e le regole stabilite per questo debbono applicarsi a tutti gli altri, ed esser sufficienti per assicurarne l' esattezza.

D. Ma come l'Induzione può anche ridursi al sillogismo ?

R. L'Induzione è un entimema contenuto sotto questo sillogismo categorico generale : *ciò , che conviene , o non conviene a ciascuno inferiore , conviene eziandio o non conviene a tutto il superiore, sotto di cui l'inferiore è contenuto. Ma A conviene , o non conviene a ciascuno inferiore; A dunque conviene , o non conviene a tutto il superiore.*

Si dice *inferiore* l'individuo riguardo alla sua spezie , e la spezie riguardo al suo genere.

D. Che cosa è *metodo* ?

R. È il modo di ordinare le diverse proposizioni , che costituiscono una scienza , o un trattato scientifico.

D. Quanti metodi vi sono ?

R. Due , cioè il *metodo analitico* , ed il *metodo sintetico*.

D. Spiegate questi due metodi.

R. Il metodo analitico è quel metodo , con cui può trovarsi la verità ignota. Il metodo sintetico è quel metodo , con cui può insegnarsi , o provarsi la verità nota. Il metodo analitico è perciò detto *metodo d' invenzione* ; ed il metodo sintetico *metodo di dottrina.*

D. Ma non si dice pure che il metodo analitico è *il metodo di risoluzione*; ed il metodo sintetico è il *metodo di composizione?*

R. Il metodo analitico è metodo di risoluzione , perchè parte dal composto per andare al semplice ; laddove il medodo sintetico partendo dal semplice per andare al composto è perciò metodo di composizione.

D. Spiegatemi le leggi , che segue il metodo analitico detto anche semplicemente *Analisi* ; e le leggi , che segue il metodo sintetico detto semplicemente *sintesi* ?

R. L'Analisi segue una sola legge, ed è di partire dal noto , per passare gradatamente all' ignoto ; e facendo vedere il come , ed il perchè di questo passaggio. Nell' Analisi ciascuno antecedente non è solamente una condizione per intendere ciò , che segue , ma è un principio , che mena lo spirito alla conseguenza di ciò che segue.

D. Spiegate come procede la sintesi?

R. La sintesi presenta di primo slancio allo spirito una serie di definizioni, principiando sempre dalle idee più universali, e passando a quelle, che sono meno universali. Indi premette alcuni principî generali, che crede evidenti. Finalmente enuncia de' teoremi, o de' problemi, a' quali soggiunge la dimostrazione.

D. Se l'Analisi consiste a passare gradatamente da una proposizione nota ad un'altra ignota; la logica ci somministra forse de' principî generali per questo passaggio?

R. Ce ne somministra nella dottrina del paragone delle proposizioni, o delle proprietà relative di queste proposizioni.

D. Quali sono questi principî?

R. Essi sono di due spezie; alcuni sono *mezzi di deduzione*; altri son *mezzi problematici d'invenzione*.

D. Spiegatemi gli uni, e gli altri,

R. Le proposizioni fra di esse sono *equipollenti*, quando con diverse espressioni esprimono lo stesso giudizio. Sono *converse*, quando il predicato di una è soggetto nell'altra, ed il soggetto della prima è predicato nella altra. Sono *opposte* quando differiscono o nella sola quantità, o nella sola qualità, o nella qualità, e quantità insieme. L'equipollenza, la conversione, e la opposizione ci somministrano questi mezzi di passaggio da una proposizione ad un'altra.

D. Spiegatemi ciò particolarmente,

R. La equipollenza ci somministra un mezzo legittimo d'illazione, poichè dalla verità, o dalla falsità di una proposizione si conclude la verità, o la falsità della proposizione equipollente. La conversione in alcuni casi ci somministra un mezzo problematico d'invenzione; in altri un mezzo legittimo di deduzione. Le proposizioni universali affermative non sono convertibili, in forza della loro forma; ma possono esserlo alcune volte per la loro materia; perciò non possono offrire un mezzo legittimo d'illazione; ma solamente un

mezzo problematico d'invenzione. Le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente cangiando l' attributo in soggetto, e conservando all' attributo divenuto soggetto la sua universalità, in questo caso dunque la conversione ci somministra un mezzo d' illazione. Sono anche convertibili tutte le proposizioni singolari negative; poichè le proposizioni singolari possono riguardarsi come universali.

D. Spiegate quali mezzi ci offre l' opposizione delle proposizioni ?

R. Quando due proposizioni differiscono nella sola quantità, in modo che una sia universale, particolare l' altra, si chiamano *subalterne*. Esse ci offrono un mezzo d' illazione, ed un mezzo problematico. Poichè dalla verità della proposizione universale si deduce la verità della particolare. E sebbene dalla verità della particolare non possa dedursi la verità della universale; pure la verità di una proposizione particolare può servire di occasione per trovare la verità della universale; presentando questa allo spirito come un oggetto di esame.

D. Che cosa ne segue, quando le proposizioni son differenti solamente nella qualità ?

R. In questo caso esse sono o *contrarie*, o *succontrarie*. Le prime son tutte e due universali: le seconde tutte e due particolari. Le prime non possono tutte e due essere insieme vere; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell'altra; ma possono essere tutte e due false; perciò dalla falsità di una non può dedursi la verità dell' altra. Le succontrarie, per una legge tutta opposta a quella delle contrarie, possono essere insieme tutte e due vere; ma non tutte e due false; perciò se una è falsa l' altra è vera.

D. Che cosa ne segue quando le proposizioni sono opposte in quantità, ed in qualità insieme ?

R. Siffatte proposizioni si chiamano *contraddittorie*. Esse non possono essere insieme nè tutte e due vere, nè tutte e due false; perciò dalla verità di una si deduce la falsità del-

l' altra; e dalla falsità di una si deduce le verità dell'altra.

D. L' opposizione delle proposizioni non ci somministra essa alcun altro mezzo di passaggio da una proposizione ad un altra?

R. Alcune volte quando si esamina una proposizione, si suppone vera la sua contraddittoria; e quando da questa supposizione ne risulta una contradizione, ciò fa vedere che questa supposizione è falsa; e perciò si dee ammettere come vera la sua contraddittoria. In questo caso l' opposizione ci somministra un mezzo problematico d'invenzione.

D. Quel modo particolare di argomentare, che i logici chiamano *conseguenza immediata*, pare che sia appoggiato alle proprietà relative delle proposizioni.

R. Per lo appunto. La conseguenza immediata è un entimema di un sollogismo ipotetico, in cui la premessa, che si tace è l' illazione di un principio logico, il quale enuncia una proprietà relativa delle proposizioni.

*Fine della Logica Pura.*

# PSICOLOGIA

# CAPO I.

## DELLA COSCIENZA O DELLA SENSIBILITA' INTERNA.

§. 1. Giovanetti, noi abbiamo già terminato la logica *pura*, e dobbiamo seguire il nostro studio della Filosofia. Io vi dissi che dopo la logica pura vi avrei dato gli elementi della *metafisica*, scienza a cui oggi si è dato il nome d'*Ideologia*. Io vi dissi di più, che mi son proposto di seguire ne' miei elementi filosofici il metodo di *analisi*, e vi feci conoscere, che con questo metodo si passa gradatamente dal noto all' ignoto. Ciò che vi è noto in questo momento è la logica pura; questa dee dunque farvi passare ad una altra scienza, ed in ciò che v' insegnai in questa logica, dovete trovare il come ed il perchè di un tal passaggio. Così voi legherete insieme non solamente le diverse parti di una scienza, ma tutte le scienze ancora, che compongono quella che noi chiamiamo *Filosofia*. Questo metodo han seguito gli uomini di genio; esso distingue i grandi uomini da coloro, che posseggono una massa informe di conoscenze senza connessione.

§. 2. Ritorniamo dunque indietro: rendiamoci un conto esatto di ciò che abbiamo trattato nella logica pura, e cerchiamo che cosa ci rimane di esaminare, per avere una conoscenza completa di ciò che è stato finora l' oggetto delle nostre ricerche.

Nella logica abbiamo osservato l' esistenza del raziocinio:

ivi l' abbiamo decomposto nelle *premesse* e nella *illazione* : indi abbiamo osservato che tanto l'illazione, che le premesse sono dei *giudizî*, ed abbiamo decomposto il giudizio, riguardo alla sua materia , nel soggetto , e nel predicato. Il pensiere del soggetto , e quello del predicato gli abbiamo chiamati , *percezioni* , *idee* , *concetti* , vocaboli che abbiamo avvertito di usare allora indifferentemente nello stesso senso. Qui ci siamo fermati nell' analisi del raziocinio, nè abbiamo cercato come si formano questi pensieri del soggetto , e del predicato, i quali sono gli elementi necessarî di ogni nostro giudizio. L'analisi dunque, che nella logica abbiam fatto del raziocinio , ci apre il passaggio all' analisi delle *percezioni* , delle *idee*, de'*concetti*. Ma per conoscere come lo spirito forma le sue idee , è necessario esaminare quali sono le sue forze , e come egli le usa nella formazione delle idee. La logica dunque ci apre il passaggio alla scienza delle forze dello spirito , o in altri termini , alla scienza delle facoltà dello spirito.

Inoltre abbiamo dimostrato nel capitolo VI. che qualunque raziocinio è necessariamente composto di tre giudizî; ora questi giudizî si fanno successivamente, e nel momento dell'illazione debbono anche esser presenti allo spirito le premesse, lo spirito ritiene dunque un pensiere che aveva formato. Più concatenando molti raziocinî si formano le scienze ; ma le scienze si formano in diverse epoche della vita; voi non avete certamente appreso la logica in un solo giorno, le vostre lezioni della logica sono state trammezzate da altre occupazioni; dopo di avere studiato una lezione di logica, avete mangiato, siete stato al passeggio , avete dormito, ed indi siete venuti nella scuola per ripetere la lezione , che avevate imparato ; lo spirito ha dunque la facoltà di ritenere i pensieri che ha formato , e di ripeterli ; senza questa facoltà il raziocinio e le scienze non potrebbero avere esistenza. Per esser dunque completo l' esame del raziocinio è necessario inoltre di esaminare la facoltà di cui parliamo, e voi già sospettate, che

per esaminare esattamente alcune facoltà dello spirito, fa d'uopo esaminarle tutte. La scienza del raziocinio vi apre dunque il passaggio a quella delle facoltà dello spirito : alla scienza delle facoltà dello spirito io do il nome di *Psicologia ;* e questa, come vedremo , è una parte dell' *Ideologia.*

§. 3. Molti filosofi , credendo di seguire il metodo analitico , incominciano la filosofia dall' analisi delle facoltà dello spirito , e fanno a questa seguire la logica. Difatto , mi si potrebbe obbiettare , perchè dopo di averci presentato nelle idee gli elementi del giudizio , non rimontate alla sorgente delle idee , la quale consiste nelle facoltà dello spirito ? A questa obbiezione io rispondo facilmente osservando , che l'analisi parte dal composto per arrivare al semplice ; io son perciò partito dal raziocinio , che è un pensiere composto , e son giunto alle idee. Ma qui poi mi sono arrestato ; poichè l' esame dell' origine delle idee; e perciò dello stato originario del nostro spirito, è un esame che non doveva farsi sul principio.

Il discorso, e perciò una serie di raziocini, è il termine, o l' effetto totale di tutte le operazioni del nostro spirito. Questo effetto dee avere la sua causa efficiente: questa causa efficiente sono le diverse potenze, o facoltà dello spirito. Passando dunque dall'esame del raziocinio a quello delle facoltà dello spirito, passiamo dall'esame dell'effetto a quello della causa; ora il metodo analitico procede dalla conoscenza dell'effetto a quella della causa, poichè l'effetto è prima noto, che la causa.

Inoltre , l' esame delle facoltà dello spirito è complicato , nel mentre che lo esame del raziocinio puro è più semplice. Il mio metodo è dunque perfettamente analitico.

§. 4. Noi dobbiamo dunque trattare della *Psicologia.* Ma donde incominceremo questa scienza? Nel trattar della logica, io vi feci osservare in voi un fatto, e questo è il raziocinio. Dall'esistenza di questo composto abbiamo preso le mosse per percorrer la logica. Nell' analisi di questo fatto ci siam fermati al pensiero di un soggetto, ed a quello di un predicato.

Ora il soggetto di tutti i nostri giudizî particolari e concreti dee essere o l'*io*, o qualche cosa fuori del *me*, è questa una verità incontrastabile. Quando voi dite : *io sono afflitto* ; il soggetto del giudizio è il vostro stesso essere. Voi dunque avete in tal caso la percezione di voi stesso, del vostro essere, del vostro *me*, voi avete ancora la percezione dell' *afflizione*, e la riguardate come un *modo* che è in voi, che *modifica* il vostro essere; senza queste due percezioni del proprio *me*, e di una *maniera di essere del me* voi non potreste formare giammai il giudizio espresso da questa proposizione : *io sono afflitto*. Allorchè dite : *il piombo è pesante*, il soggetto di questo giudizio non è il vostro essere, ma una cosa distinta da voi; e la qualità, che attribuite ad un tal soggetto, la quale è il *peso*, è anche esterna al vostro essere. Tutti i nostri giudizî particolari e concreti hanno dunque per soggetto o l' *io*, cioè il proprio essere, o un soggetto esterno al *me*, *un fuor di me*; *e tutte le nostre percezioni particolari debbono essere o percezioni del me, e delle sue modificazioni*, o di *un fuor di me e delle sue modificazioni*. La facoltà che ha lo spirito di percepire se stesso, e le sue modificazioni, appellasi *conscienza*, o *sensibilità interna*.

§. 5. Ma queste percezioni del *me*, e di un *fuor di me* sono state sempre in noi? Sono esse forse percezioni primitive, o secondarie? Ecco una quistione fondamentale nella Psicologia. Incominciamo dalla prima percezione, vale a dire dalla percezione del *me*.

Io suppongo, che voi siate privi di tutti i vostri sensi, ma che abbiate solamente l'uso del vostro naso ; io avvicino al vostro naso un garofano : tosto accade in voi una cosa che chiamiamo *odore di garofano*. Io vi avvicino una rosa, tosto accade in voi una cosa che chiamiamo *odore di rosa*; a queste due cose che accadono in voi si dà il nome comune e specifico di *odore*. Ciò supposto si domanda : *allorchè voi avete sentito per la prima volta l'odore, avete avuto ancora il sen-*

*timento del vostro essere*? Intendiamoci bene. Nel momento in cui vi parlo, se sentite un odore di garofano, voi dite subito: *io sento l' odore di garofano*, parlando così, fate conoscere, che avvengono in voi due sentimentl, o pure due percezioni, una del vostro essere espressa dal vocabolo *io*, l' altra di una vostra maniera di essere, che è l' odore. Voi distinguete l' odore dal vostro essere, e riguardate il primo come un modo del secondo; ciò è evidente nel momento presente in cui vi parlo, ma si domanda se le cose sieno state sempre così vale a dire *se al primo odore voi avete avuto il sentimento, o la percezione del vostro essere, del vostro me*. Rendiamo più generale la quistione. Quel cambiamento che avviene nel nostro spirito, allorchè i nostri sensi ricevono un' impressione dagli oggetti esterni, si chiama *sensazione*. Così si chiama sensazione l'odore, il sapore, il suono, il colore, il caldo, ed altri simili fenomeni, che si osservano nello spirito, allorchè dei corpi odoriferi fanno un' impressione sul naso, de' corpi saporosi su la lingua, dei corpi sonori su le orecchie, de' corpi luminosi, o illuminati su gli occhi, de'corpi che sviluppano il *calorico* sul tatto, ec.

Supponendo un uomo, che non avendo giammai nulla sentito, riceve una prima sensazione si domanda: *questo uomo ha egli con questa prima sensazione il sentimento o la percezione del me?* I filosofi son divisi nella risoluzione di questa quistione; gli uni pretendono, che una prima sensazione non dia la percezione del proprio essere, del *me*.

Condillac nel suo trattato delle sensazioni suppone una statua, la cui vita comincia dalla sensazione dell' odore di rosa, ed egli dice, che relativamente a noi, che siamo al di fuori della statua, questa è una cosa nella quale ha esistenza la sensazione dell' odore di rosa; ma che relativamente a se stessa, essa non è che l' odore di rosa, cioè la semplice sensazione. Lo spirito dunque, secondo Condillac, alla prima sensazione percepisce solamente questa sensazione, e non già il proprio essere, esso si crede questa sensazione, e

niente altro, come la statua si crede l'odor di rosa, e niente altro.

§. 6. Altri filosofi con Degerando pensano, che le sole sensazioni del tatto abbiano il privilegio esclusivo di essere accompagnate dalla percezione del *me*. Se prima di avere ricevute le istruzioni del tatto, l'individuo udisse un suono, o si trovasse modificato da un odore, egli, dice Degerando, non percepirebbe altra cosa se non che la sensazione, e non la riguarderebbe come una modificazione del suo *me*. Se al contrario si suppone che la mano dell'individuo sia naturalmente appoggiata su di un globo, per esempio, due percezioni novelle verranno ad unirsi a quella della sensazione: l'individuo proverà una sensazione di resistenza: una sensazione di resistenza si compone di due sentimenti, di quello di qualche cosa esterna a lui, e di quello di qualche cosa che è egli stesso. Egli avrà due percezioni, quella di un corpo, e quella del suo *me*, egli percepirà che l'uno non è l'altro, che l'uno è fuori dell'altro, e per l'opposizione appunto che regna fra di essi, egli apprenderà a distinguerli.

Altri filosofi finalmente pretendono, che il sentimento di ciascuna sensazione è necessariamente accompagnato dal sentimento del *me*; perciò pensano che l'uomo sin dal primo istante della sua vita intellettuale ha insieme la percezione del *me* e delle sue modificazioni.

§. 7. Incominciamo dal dileguare un equivoco: secondo Condillac, nel trattato delle sensazioni, il nostro *io*, non è altra cosa che *la collezione delle modificazioni*, *che ciascuno prova*. Voi già conoscete, che questa dottrina ci concede in apparenza il sentimento del *me*, ma ce lo toglie in realtà. Una tal dottrina è falsa, e sorgente di errori funesti.

Noi sperimentiamo in noi una moltitudine di sensazioni, e di sentimenti, che si succedono incessantemente: tra le sensazioni che abbiamo, alcune ci sono piacevoli, altre ci son dolorose, e ci rendono infelici: noi le vediamo succe-

dersi, moltiplicarsi, seppellirsi nell'obblio, togliersi alle nostre ricerche, e ricomparire: ma non ostante che le nostre sensazioni, le nostre percezioni, ed in una parola i nostri pensieri particolari, cessano, noi sentiamo la continuazione della nostra esistenza; tutte queste affezioni dunque non si riguardano da noi come necessarie alla nostra esistenza, ed il nostro essere non si crede formato dalla riunione di esse, esse nondimeno si percepiscono in noi, e per conseguenza si sentono come modificazioni del nostro essere. Allorchè lo spirito percepisce il suo cambiamento dee necessariamente percepire in lui qualche cosa costante, e cose che cessano di essere. Questa cosa costante è l' *io*, le cose, che cessano di essere, sono le sue *modificazioni*. In mezzo alla successione delle nostre interne affezioni, la coscienza non ci fa forse parlare così: *quell' io che fui in un modo, oggi sono in un altro?* E questo linguaggio non ci dà forse l' analisi di due percezioni, di quella del *me*, e di quelle delle modificazioni del *me?*

Se la coscienza che io ho delle mie modificazioni non fosse unita al sentimento del mio essere, io non saprei certamente riconoscere che ciò che mi è accaduto jeri sia accaduto a me stesso; io non potrei certamente riguardarmi lo stesso essere nell' atto che le mie percezioni, i miei pensieri, le mie interne affezioni cessano di essere.

§. 8. Noi non percepiamo dunque il *me* nella collezione delle nostre sensazioni, ed affezioni interne; m' abbiamo un sentimento reale del soggetto in cui le modificazioni hanno esistenza.

Alcuni filosofi pretendono, che sebbene colla coscienza di ciascuna sensazione si associ la percezione del soggetto, a cui questa sensazione appartiene, cioè del *me;* nondimeno la percezione del me non appartiene alla coscienza; ma è suggerita dall' intelletto, il quale non può riguardare una modificazione senza riferirla al soggetto. Ma questa dottrina è falsa: affinchè una sensazione sia sentita come una modifica-

zione, bisogna sentirla in un soggetto; ed in conseguenza fa d' uopo sentire il soggetto insieme colla sensazione.

*Reid* pensa, 1.° che noi non abbiamo coscienza che della sola sensazione: 2.° Che non sentiamo la sensazione come una *modificazione*; e che perciò lo spirito non trova alcuna connessione tra la sensazione ed il *me*; che questa relazione non è mica un dato della coscienza: 3.° che vi è in noi una facoltà d' *ispirazione* o di suggerimento, che all' occasione della sensazione ci presenta insieme il *me*, e la relazione della sensazione al *me*. Io non posso ammettere questa opinione. La sensazione è un fatto: se questo fatto non avesse alcuna connessione col *me*, che riguardasi come il soggetto della sensazione, niente obbligherebbe lo spirito a porre l' *Io* come il soggetto della sensazione. La sensazione si offre dunque alla coscienza colla sua relazione d' inerenza al *me*: ciò vale quanto dire, che la coscienza sente il *me* sensitivo: ciò vale quanto dire, che noi abbiamo il sentimento del *me*.

Ma se abbiamo attualmente questo sentimento, si domanda: l' abbiamo noi avuto sempre? *Allorchè l'uomo percepisce una prima sensazione percepisce ancora insieme con questa sensazione il me*? Se una prima sensazione non portasse con essa il sentimento del *me*, non si vede come una seconda, una terza, o una quarta potrebbe darcelo, e così non l' avremmo giammai: riflettendo su questo atto, pel quale lo spirito ha la coscienza delle sue sensazioni, si vede che egli le percepisce come sue sensazioni, che queste sensazioni si offrono a lui nella coscienza come una modificazione del *me*. Percepire una sensazione, percepire una modificazione, e sentirsi modificato, è sentirsi, è avere il sentimento del proprio *me*.

Queste ragioni mi sembrano decisive: esse dimostrano, che la coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla coscienza del *me*; e che, in conseguenza, il sentimento di Degerando, il quale attribuisce alla sola coscienza della sensazione di resistenza, l'essere unita colla coscienza del *me*, è falso.

§ 9. Ma sebbene colla prima sensazione , lo spirito abbia il sentimento del *me;* pure fa d' uopo avvertire, che un tal sentimento ritrovandosi nel principio confuso col sentimento della sensazione, non può nel primo istante esserne distinto. Lo spirito non può separare al primo istante due cose, che egli sente insieme: egli non può dire *io provo la sensazione dell' odore.* Lo spirito non può incominciare dal giudizio, ed egli comincerebbe dal giudizio , se al primo istante potesse dire : *io provo la sensazione dell' odore ; o io sono una cosa che ha la sensazione dell' odore.* Le operazioni del nostro spirito incominciano dalla percezione del *me* non già dal giudizio sul *me.* Rendiamo più chiara questa importante dottrina.

Allorchè lo spirito guarda semplicemente un oggetto , e vi vede riuniti i suoi diversi elementi , egli non ha ancora che una percezione ; ma allorchè presta successivamente la sua attenzione a questi diversi elementi , decompone questo oggetto , dividendolo, per dir così, ne' suoi elementi diversi, cioè in un soggetto , e nelle sue diverse modificazioni. Ma lo spirito non decompone, che per ricomporre di nuovo, egli dopo di avere osservate separatamente le qualità, le riunisce, al loro soggetto, questo atto dello spirito chiamasi *giudizio,* il giudizio dunque suppone un' analisi della percezione complessa. Io posso provare nel tempo stesso molte sensazioni, vedere molti oggetti , udire de' suoni , provare degli odori , gustare dei corpi saporosi, toccare de' corpi caldi ec.; io posso avere coscienza nel tempo stesso di tutte queste modificazioni ; in tal caso io ho la percezione del *me* , e di molte sue maniere di essere ; questa coscienza non è ancora altra cosa che percezione. Ma se rientrando in me stesso, cercando di far l'analisi di questa percezione interna , io distinguo me stesso dalle mie modificazioni, presto successivamente l' attenzione alle diverse maniere di essere, che sono in me e dico in me medesimo: *io vedo degli uccelli: io odo il loro canto : io sento de' grati odori : io provo de' sapori piacevoli: io ho la sensazione del calore ;* io decompongo il *me*

attuale, ne' suoi diversi elementi, cioè nel soggetto, e nelle diverse maniere di essere che lo modificano, e lo ricompongo di nuovo, e così formo tanti giudizî di lui. *Io veggo degli uccelli*, questo giudizio riunisce la modificazione, la visione degli uccelli al *me*. Allorchè questa modificazione è percepita col *me*, che modifica, io non ho ancora che una percezione; ma quando essa è riguardata come distinta dal *me*, e poi riunita a lui dall' atto dello spirito, io allora *giudico*.

Concludiamo, che sin dalla prima sensazione noi abbiamo una percezione del *me*. Ma che in questo primo istante non possiamo formare alcun giudizio sul *me*.

§. 10. Noi abbiamo trattato sotto tutti i punti di veduta una quistione fondamentale nella Psicologia; è utile perciò di passare in rivisita le verità, che abbiamo stabilito. Noi proviamo diverse sensazioni, ed affezioni: è questo un fatto: queste cose sono in noi, e le percepiamo in noi, è questo un altro fatto. Voi percepite il sole, e voi sapete che percepite il sole; o per dir meglio: voi avete la percezione della percezione stessa del sole, la quale è in voi. La facoltà di percepire ciò che accade in noi chiamasi *coscienza*, *sensibilità interna*, *senso interno*, *senso intimo*. L' esistenza di questa facoltà è dunque un fatto incontrastabile.

Le nostre affezioni interne sono in un flusso continuo, noi cangiamo incessantemente le nostre maniere di essere, la coscienza di questi cambiamenti si risolve in due percezioni interne, nella percezione di una cosa costante, e che dura, e nella percezione di alcune cose, che cessano di essere e si succedono vincendevolmente; la prima è la percezione del *me*; e vi ho mostrato che questa percezione è la coscienza del *me*; la seconda la coscienza delle sue modificazioni; o per dirlo altrimenti, la prima è la coscienza del proprio essere, la seconda la coscienza de' modi di questo essere. È dunque incontrastabile, che nel momento in cui vi parlo, voi avete la percezione del vostro *me*. Ma se l' avete in questo momento è necessario che l' abbiate avuta sin dal primo istante della

vostra vita sensibile, è necessario, che questa conscienza abbia accompagnato ciascuna vostra sensazione. Vi ho fatto sentire l'evidenza di una tal verità di fatto, e perciò abbiamo concluso, che sin dal primo istante della nostra vità sensibile; abbiamo avuto la percezione del *me*; e che questa percezione è in conseguenza, primitiva, non secondaria. Ma qui non ci siamo arrestati. Vi ho fatto osservare, che la percezione del *me*, la quale accompagna la nostra prima sensazione è confusa colla percezione della sensazione, non già distinta, che in conseguenza lo spirito incomincia dalla percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*. Io vi prego di rendervi familiari queste verità, esse sono fondamentali nella Psicologia.

—o—

## CAPO II.

### DELLA SENSIBILITA' ESTERNA.

§. 11. La nostra vita sensibile incomincia dunque dalla percezione del *me*, e delle sue sensazioni, ma queste sensazioni ci fanno esse ancora percepire degli oggetti esterni al *me*, *un fuor di me*? Se la percezion del *me* è primitiva, come abbiamo mostrato, la percezione di *un fuor di me* è anche primitiva? Percepiamo noi sin dalla prima nostra sensazione *un fuor di noi?*

Ecco un' altra quistione fondamentale nella Psicologia, e della piú alta importanza. La semplice enunciazione di una tal quistione è sufficiente a sorprendervi. Voi vi maraviglierete certamente, che si possa dubitare, che cogli occhi si veggano naturalmente i corpi che mandano la luce; che si possa dubitare se al primo aprir degli occhi si veggano naturalmente le figure de'corpi, e le loro distanze, voi resterete sorpresi, che si possa dubitare, se il bambino essendo sin dai primi istanti nelle braccia della madre, e succiando il latte che lo nutrisce, senta l' esistenza di queste braccia, e della mammella; se senta anche di avere una bocca, una lingua, dei piedi, delle mani, in una parola un corpo.

Ma nella filosofia voi non dovete portare alcun giudizio anticipato, voi dovete esser dispósti a dubitare di tutto quello, che non siete forzati dallo esame di ammettere o come ve-

rità primitiva, o come verità dedotta, con questa disposizione voi dovete rifare la vostra intelligenza, e risalire alle verità primitive. Ora eccovi il fondamento del dubbio che vi ho proposto. Le nostre sensazioni, come vi ho detto, sono modificazioni del *me*; sono i suoi modi di essere: lo spirito percependo dunque queste sensazioni percepisce cose interne al *me*, non *un fuor di me*. Inoltre, queste sensazioni essendo *immanenti* nel *me*, come possono prendere, percepire ciò ch'è fuor del *me*? Se lo spirito non può sortir da se stesso, come potrà mai sapere ciò che si fa dove egli non è? Queste ragioni tendono a farci credere, che lo spirito non può percepir che se stesso e le sue interne modificazioni. Intanto non possiamo dubitare, che abbiamo la conoscenza di un *fuor di noi*; che conosciamo dei corpi esterni; ed un corpo che ci appartiene, ed incessantemente ci accompagna. Come avviene tutto ciò? Come l'*io* conosce *un fuor di se*. Come lo spirito passa da se stesso al di fuori? Ecco un problema che ha fatto impallidire i filosofi.

§. 12. Vi sono su l'oggetto che ci occupa, tre opinioni. La prima si è che qualunque nostra sensazione è di sua natura insufficiente a rivelarci una esistenza esterna; e che in conseguenza l'atto che ci rivela questa esistenza è un atto del giudizio. La seconda si è, che tutte le nostre sensazioni all'infuori di quella della solidità o resistenza, sono insufficienti a rivelarci *un fuor di noi*; e che questa istruzione è riserbata alla sola sensazione di solidità o di resistenza. Secondo questa opinione tutti i sensi, escluso il tatto, non possono farci conoscere il mondo de' corpi; il tatto solo ha questo privilegio esclusivo. La terza opinione si è che ogni sensazione è di sua natura la percezione di una esistenza esterna; coloro nondimeno che sostengono questa ultima opinione differiscono notabilmente circa la natura, e la causa di questa percezione.

La ragione principale della prima opinione si è: affinchè una sensazione ci facesse conoscere una esistenza esterna, è

necessario che ci facesse conoscere la causa esterna che agisce su i nostri sensi, ed il senso su di cui agisce; così se alla presenza del fuoco io sperimento la sensazione del calore, acciò questa sensazione mi facesse conoscere il fuoco; è necessario che io riguardassi il sentimento, o la sensazione del calore, la quale è certamente in me, come l'effetto dell'azione del fuoco sul mio corpo; ora il dire: *il calore è un effetto del fuoco, il quale agisce sul mio corpo* è un pronunciare un giudizio; l'atto dunque, che ci rileva l'esistenza degli oggetti esterni, non è mica la semplice sensazione, ma è un giudizio che noi formiamo su la causa di questa sensazione.

Il motivo poi che ci svela questa *causa* si è, che noi sperimentiamo in noi stessi, che queste sensazioni non dipendono dalla nostra volontà; poichè sovente si presentano a noi malgrado noi, come ora, sia che lo voglia, sia che nol voglia, essendo in presenza del fuoco, io sento del calore, e per questa ragione mi persuado, che questa sensazione di calore è prodotta in me da una cosa differente da me. Così lo spirito per mezzo delle sensazioni non percepisce altra cosa che se stesso, ma vedendo che queste sensazioni non dipendono dalla sua volontà, giudica che vi sia al di fuori di lui una causa che le produce.

La ragione principale della seconda opinione si è: gli odori, i suoni, i sapori, sono nostre sensazioni, e perciò modi interni dello spirito; or come ciò che è interno può apparire esterno?

Lo spirito dunque avendo coscienza di queste sensazioni non può percepire altra cosa che se stesso; egli non può percepire *un fuor di se.*

Riguardo alle sensazioni della vista si incontra è vero maggior difficoltà; ma quando, soggiungono questi filosofi si esamina la quistione diligentemente, si sarà convinto, che l'occhio è insufficiente a vedere i corpi che son da esso distanti. Affinchè l'occhio vedesse naturalmente la distanza del Sole, per cagion di esempio dalla luna, dalle stelle, ec. sarebbe

necessario, che egli potesse scorrere tutti i raggi luminosi, che partono da questi corpi nello stesso modo, che la mano, per misurare un bastone, è necessario che lo percorra tutto intiero; l'occhio non può dunque naturalmente vedere lo distanza fra di esso, ed il Sole, ed in conseguenza non può vedere il Sole, che è ad una gran distanza da lui. Ma vi ha dippiù: non è l'occhio che vede, come dimostreremo, ma lo spirito; or come lo spirito potrebbe uscire da se stesso, per trasportarsi nel sole, nella luna, nelle stelle ec.? Concludiamo dunque che gli odori, i suoni, i sapori, i colori sono nostre interne modificazioni, e che l'*io* percependo queste modificazioni, non può percepire altra cosa che se stesso; e che in conseguenza queste sensazioni sono insufficienti a menarci al di fuori di noi e rivelarci il mondo de' corpi.

Ma ciò che riesce impossibile con queste sensazioni, si esegue nondimeno colla sola sensazione di *solidità*, o di resistenza. Se io suppongo che la mano di un uomo sia naturalmente appoggiata su di un corpo, sù di un globo per esempio, quest' uomo proverà una sensazione di *resistenza*: ora il sentire una resistenza si è sentire qualche cosa esterna all'essere che sente; questa sensazione è duuque di sua natura, concludono questi filosofi, la percezione di un oggetto esterno. La sola sensazione di resistenza ha dunque il privilegio esclusivo di rivelarci *un fuor di noi*; essa, secondo l'espressione di Condillac, è il ponte che fa passare lo spirito al di fuori di se stesso.

Alcuni nobili filosofi moderni, i quali sostengono questa seconda opinione esprimono il loro parere così :» I sensi del» l' odorato, dell' udito, del gusto, della vista sono sempli» cemente soggettivi. Il tatto solo è un senso oggettivo ». È utile, che intendiate questo linguaggio; si vuole con esso esprimere, che i primi quattro sensi si limitano a darci il sentimento del soggetto che sente; il tatto solo è quello, che oltre di questo soggetto, ci rivela un oggetto diverso.

§. 13. Eccoci alla terza opinione, che è quella che io adot-

to, poichè mi sembra incontrastabile. Noi diciamo tutti, *io penso ciò*: *io sento questa cosa*. Allorchè voi dite: *io penso*, posso tosto domandarvi, *che cosa pensate voi*? Allorchè dite: *io sento*, sono anche nel dritto di domandarvi: *che cosa sentite voi*? Ogni pensiere, ed ogni sensazione si riferisce essenzialmente, e di sua natura ad un oggetto quale che siasi. Il dire: *io sento, ma non sento cosa alcuna* è lo stesso che dire: *io sento e non sento insieme*, è pronunciare un'evidente contraddizione. La sensazione è dunque di sua natura relativa all'oggetto sentito; essa o è sensazione di qualche cosa, o non è sensazione affatto.

Non bisogna confondere il sentimento della sensazione colla sensazione, e coll'oggetto della sensazione. Il sentimento della sensazione è la percezione della sensazione; a questa percezione abbiamo dato il nome di *coscienza*. L'oggetto della coscienza è la sensazione; ma della sensazione dee esservi un oggetto diverso dalla sensazione medesima, poichè altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto, il che è assolutamente falso. Da questo principio incontrastabile segue, che ogni sensazione in quanto *sensazione*, ha necessariamente un oggetto esterno al principio che sente. Di fatto se ogni sensazione dee necessariamente avere un oggetto; se tutti gli oggetti non possono essere diversi dal *me*, dalle sue modificazioni, e da ciò ch' è esterno al *me*. Se l' *io* e le sue sensazioni sono l' oggetto della coscienza, egli non rimane altro oggetto per le sensazioni che un oggetto esterno al *me*. Ogni sensazione dunque in quanto sensazione è la percezione d' una esistenza esterna. Io dico *esterna*, non già *estesa*, perchè non suppongo, che ogni sensazione ci faccia conoscere un'essere esteso.

Io domando che si consulti di buona fede la testimonianza della coscienza in ciascuna sensazione. Io provo la sensazione dell'odore di garofano. La coscienza mi fa distinguere l'*odore* come modificazione del *me* e come oggetto del sentimento interno, e qualche cosa *odorifera*, una cosa che mi modifica come oggetto della sensazione che io chiamo *odore*. Consultando la testimonianza della coscienza, io posso esprimere

questo fatto così: *io sento il me, che sente qualche cosa.* Così un'esperienza incontrastabile mi obbliga a pronunciare questo fatto primitivo del nostro essere intellettuale: *la sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legata a tutte e due.* Se questo fatto è costante, e se io non posso risalire coll' esperienza al di là di questo fatto, bisogna dunque ammettere questo fatto primitivo, ed inesplicabile.

Adottando il linguaggio, di cui abbiam parlato nel §. 11. possiamo esprimere la nostra dottrina dicendo: *la sensazione è di sua natura oggettiva*, o pure *l'oggettività* è essenziale ad ogni sensazione. È utile di rendervi familiare il linguaggio de'dotti.

§. 14. Vi fo osservare, che la seconda opinione è in contraddizione co'suoi principî. Ella parte dal principio, che le sensazioni degli odori, de'suoni, de'sapori, de'colori, sono interne modificazioni dello spirito ; e che una modificazione interna non può prendere, e percepire nulla di esterno. Ammettendo per vero questo raziocinio, io argomento così contro i difensori di questa opinione. La sensazione di *solidità* è certamente una modificazione interna dello spirito; una modificazione interna, eglino dicono, non può farci accorgere di altro che della sola nostra esistenza; la sensazione di solidità, io dunque concludo, ci lascia ancora, come tutte le altre nostre sensazioni, soli e distaccati dall'universo visibile. Io non saprei che cosa potrebbe a ciò replicarsi.

Se poi si fa attenzione alle cause delle nostre sensazioni, nel sistema della filosofia *corpuscolare* adottato da'filosofi, che qui combattiamo si vedrà che tutte le sensazioni, niuna esclusa, nascono dalla impressione de'corpi su de'nostri sensi; e che la sensazione di solidità non possiede mica alcun privilegio esclusivo.

Chiamasi *filosofia corpuscolare* quella che spiega i fenomeni del mondo corporeo, e le sensazioni nello spirito col mezzo dei corpicciuoli inosservabili. Ora , secondo i principî di questa filosofia, il naso non ci reca la sensazione degli odori , se alcuni corpicciuoli , che si distaccano da' corpi odoriferi non vanno a colpirlo ; l' orecchio non ci reca le sensazioni de' suoni, se le invisibili particelle dell' aria messe in

moto da' corpi sonori non vanno a colpirlo ; la lingua non ci reca le sensazioni del gusto, se le particelle invisibili dei corpi saporosi , non fanno impressione su di essa ; l' occhio non ci reca le sensazioni de' colori , se le sottilissime particelle della luce lanciate da' corpi visibili non urtano la retina di quest' organo ammirabile.

Da ciò potete comprendere che tutti i sensi si possono ridurre al tatto: questo tatto si esercita o di una maniera immediata, come nel gusto, ed il tatto propriamente detto, o d'una maniera mediata, come nella vista, nell'udito, e nell'odorato, per lo mezzo di qualche materia invisibile, che il corpo luminoso, sonoro, o odorifero invia , o fa agire su de'nostri sensi.

Ma il moto necessario per le sensazioni non si fa solamente nell' organo esposto all' azione degli oggetti esterni; si porta ancora sino al cervello; e la comunicazione fra gli organi ed il cervello è necessaria per le sensazioni. Questa dottrina è dimostrata dalle osservazioni; per tal ragione un uomo che ha del dolore nella testa, gli dispiace che gli si parli alquanto forte , ed ama di stare cogli occhi chiusi ; poichè le impressioni fatte nelle orecchie, e negli occhi, comunicandosi al cervello , aumentano il dolore. Ma notate, che non è il cervello quella cosa che sente nell' uomo, ma come dimostreremo a suo luogo , un principio spirituale.

§. 15. Abbiamo detto, che la sensazione è di sua natura la percezione di un oggetto esterno al principio che sente; ma questa dottrina è soggetta a molte e gravi obiezioni. In primo luogo allorchè si cerca l'oggetto corrispondente a ciascuna sensazione non si trova affatto, e facendo l'analisi de'corpi sensibili , si vede che questi non sono che un complesso di nostre interne sensazioni, che noi rapportiamo, senza sapere il come, al di fuori di noi. È necessario che intendiate bene questa obiezione. Allorchè dite che un corpo è caldo , voi attribuite al corpo il calore; intanto il calore è una maniera di essere del vostro spirito, e non ha realtà al di fuori dello spirito; voi dunque attribuite al corpo una vostra sen-

sazione. Per persuadervene osservate, che un calore intenso non è altra cosa, se non che una spezie particolare di dolore, e che il dolore non può avere esistenza che in un essere capace di sentire, cioè nello spirito. Il calore intenso dunque che voi attribuite ad alcuni corpi; come ad un ferro rovente, ad una fornace di fuoco, ec. non ha alcuna realtà al di fuori del vostro spirito. Lo stesso dee dirsi di un calore moderato, il quale essendo certamente un piacere non può avere esistenza fuori dello spirito, o di un essere capace di sensazioni. Ma se non si può attribuire a' corpi nè il calore intenso, nè il calore moderato, segue, che non può attribuirsi alcun grado di calore qualunque siasi; poichè un corpo che ad uno sembra mediocremente caldo, ad un altro sembra freddo; ed il caldo, ed il freddo sono relativi allo stato del nostro corpo.

Di fatto supponghiamo, che abbiate una mano calda, ed un' altra fredda, e che immergiate nello stesso tempo l'una, e l' altra in uno stesso vaso pieno di acqua, la stessa acqua sembrerà fredda o meno calda ad una mano, e calda o meno fredda all'altra; ond'è evidente, che questi diversi gradi di calore, non sono che differenti nostre sensazioni, che rapportiamo a' corpi, e che la filosofia dee asserire, *che non vi è nel fuoco alcun calore*. Lo stesso dee dirsi de' sapori: essi non sono che nostre maniere di essere, che riferiamo al di fuori di noi. La dolcezza è certamente una spezie particolare di piacere, come l'amarezza è una spezie particolare di dolore; esse non sono dunque che nostre sensazioni; ed allorchè diciamo: *lo zucchero è dolce*, *l' assenzio è amaro*, noi riferiamo a questi corpi le nostre maniere di essere. Ciò che sembra dolce ad un uomo sano gli sembra amaro allorchè è ammalato, e differenti persone trovano differenti sapori, in uno stesso cibo; poichè ciò che piace all' uno dispiace all'altro. I sapori non sono dunque nulla di reale al di fuori di noi. Gli odori sono ancora d'annoverarsi fra le spezie de'piaceri, e de'dolori, e perciò non possono avere esistenza che nel nostro spirito.

§. 16. Riguardo al suono, le osservazioni fisiche c' inse-

gnano, che esso non è altra cosa nel corpo sonoro, che un moto tremulo delle parti insensibili di questo corpo; che questo moto comunicandosi all'aria circostante, e dell'aria all'organo dell'orecchio si produce nello spirito la sensazione del suono. Per cagion di esempio, la campana, che è un corpo elastico, percossa dal suo martello, riceve nelle sue parti, un certo fremito, o vogliam dire un certo moto di vibrazione insensibile, mercè di cui vengono queste parti in certo modo ad urtarsi le une colle altre. Un tal moto può ravvisarlo ognuno da se coll'applicare una mano ad una campana nell'atto che suona. Sentirà ciò facendo, un certo fremito, o leggierissimo tremore, da cui sono agitate tutte le parti della campana. Lo stesso si ravviserà parimente coll'applicar la mano a qualunque altro corpo sonoro, di una notabil grandezza. Questo moto di vibrazione delle parti del corpo sonoro è la cagione della sensazione del suono. Tutto ciò che è capace di distruggere questo moto, distruggerà conseguentemente il suono. Di quì è, che l'applicazione della mano, di un panno di lana, o di altra cosa simile, sopra di una campana, o su di altro strumento di tal natura, o ne diminuisce il suono, o lo fa cessar di suonare.

Essendo l'aria dotata di forza elastica, ne dee necessariamente seguire, che il moto di vibrazione riferito dianzi comunicar si dee all'aria, che circonda immediatamente il corpo sonoro, e da questa allo strato d'aria a se vicino; e così di mano in mano. Per la qual cosa il corpo sonoro dovrà riguardarsi come situato nel centro di una gran massa di aria di figura sferica, le cui particelle sono perpetuamente agitate da un fremito del tutto analogo a quello, che si eccita in esso, durante il tempo, che esso suona. Ecco la ragione, onde accade, che il suono si diffonde intorno intorno; e che in qualunque situazione un uomo si trovi, rispettivamente al corpo sonoro; purchè nondimeno sia egli entro la sfera di attività di questo corpo, cioè ad una giusta distanza, non manca giammai di sentirlo.

I suoni nello spirito sono sensazioni; al di fuori dello spirito sono moti: nel §. 56. della logica abbiamo provato, che

una sensazione è un modo di essere che non può convenire al corpo; essa è, in conseguenza essenzialmente differente dal moto; i suoni dunque, che ci sembrano di essere nel corpo sonoro; e che noi non riguardiamo come moti, ma come cose diverse dal moto non sono realmente in esso, ma sono nostre sensazioni, che noi adesso riferiamo.

Qual cosa ci sembra più chiara dell'esistenza de'colori nei corpi? e pure le più incontrastabili osservazioni ci convincono, che i colori non hanno esistenza fuori del nostro spirito. Lo stesso oggetto ci sembra di diverso colore nelle diverse distanze, e secondo la varia luce da cui è illuminato. Gli oggetti guardati co'microscopi ci presentano colori diversi da quelli, che ci presentano ad occhio nudo: guardati cogli occhiali verdi ci sembrano tinti di verde: allora che si ha l'itterizia, gli oggetti sembrano gialli.

È un fatto, che i corpi sono a noi invisibili, senza la luce. Ma non basta la sola luce, acciò i corpi si vedano: è necessario, che il corpo possa per mezzo della luce, agire su i nostri occhi. Se si porrà in linea retta fra l'occhio, ed il corpo un altro corpo, che impedisca il passaggio della luce, il primo corpo non sarà da noi visibile. Ora se il corpo, per esser visibile, è necessario, che agisca su i nostri occhi per mezzo della luce; in qual maniera agirà esso, se non che facendo rimbalzare verso l'occhio, alcuni dati raggi luminosi? I raggi luminosi dunque riflettuti dal corpo luminoso, urteranno i nostri organi, e produrranno, in conseguenza, una impressione, cioè un moto nel cervello. Ne'corpi visibili perciò non vi ha altra cosa, che una disposizione a riflettere verso l'occhio certi dati raggi della luce; ed i raggi della luce non hanno altra cosa, che un certo moto, con cui agiscono su i nostri occhi, e per mezzo de' nostri occhi sul cervello.

Ora i diversi colori sono diversi modi di visione, ed i modi di visione sono sensazioni, e modi di essere essenzialmente differenti dal moto. I colori dunque che ci appariscono nei corpi, e che riguardiamo come cose diverse dal moto, non

sono che nostre sensazioni le quali noi riferiamo a' corpi.

§. 17. Alcuni filosofi distinguono le qualità de'corpi in tre specie. In primo luogo la grandezza, la figura, il numero, la situazione, ed il moto, o il riposo delle loro parti solide. Queste qualità, eglino dicono, sono ne'corpi sia che noi le percepiamo, sia che non le percepiamo. Queste qualità si chiamano qualità *originali* o *primitive*. In secondo luogo vi ha in ciascun corpo la potenza di agire di una maniera particolare su qualcheduno de'nostri sensi per mezzo delle sue prime qualità impercettibili; e perciò di produrre in noi le differenti sensazioni de' colori, de' suoni, degli odori, de'sapori, del calore ec. Si chiamano queste comunemente le *qualità sensibili*, o le *qualità seconde immediate*, cioè che si percepiscono immediatamente. Si può osservare in terzo luogo in ciascun corpo la potenza di produrre in virtù della costituzione particolare delle sue prime qualità, tali cambiamenti nella grossezza, nella figura, nella contestura, e nel moto di un altro corpo, ch' esso agisca di una maniera su i nostri sensi, diversa da quella con cui agiva prima. Così il sole ha la potenza di rendere bianca la cera; ed il fuoco quella di rendere il piombo fluido. Si chiamano queste ultime qualità, qualità seconde *mediate*, cioè che si percepiscono mediatamente. Supposta questa distinzione, se si domanda che cosa vi ha di reale nel fuoco, allorchè si dice che è caldo, si risponde che vi ha una certa grandezza, figura, e moto nelle sue impercettibili parti, per mezzo di che produce un certo urto nel nostro corpo, che è seguito dalla sensazione del calore; ma si vede che questa sensazione non ha nulla di simile con le qualità del fuoco; di fatto qual similitudine può concepirsi fra il moto, ed una sensazione? Un fiore cresce nel mio giardino, ne esalano alcune parti sottili, le quali vengono a colpire i nervi del mio naso, ed io provo la sensazione, che chiamo *odore*, ma questa sensazione a chi appartiene? Senza dubbio al mio spirito, al *me*. L' urto di alcuni corpi non ha nulla che rassomigli alla sensazione di o-

dore. In una corda di violino io produco alcune vibrazioni: queste comunicano un moto all' aria, onde essa colpisce il mio orecchio, ed io provo la sensazione del suono; ma qual cosa mai il moto della corda e dell'aria può aver di comune colla sensazione che io provo? Lo stesso dirò del frutto che mangio: i moti delle sue parti contro i nervi della mia bocca non hanno assolutamente alcuna analogia colla sensazione del *gusto*. Così, secondo questi filosofi, le nostre sensazioni suppongono ne' corpi le *qualità prime* solamente.

§. 18. Ma questa dottrina che riguarda come reali ne'corpi le sole qualità *prime* è stata combattuta da molti altri filosofi: ecco le loro ragioni: se gli oggetti de' sensi ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ancorchè non lo sieno, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi, e figurati, in riposo, ed in moto, sebbene non avessero nulla di tale? Esaminiamo particolarmente queste qualità prime: l'estensione visibile degli oggetti varia secondochè ci allontaniamo da essi, o ci avviciniamo ad essi. Inoltre che cosa è mai l' estensione *visibile*, se non un ammasso di colori? Ora i colori non hanno realtà al di fuori del *me*; l'estensiône visibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi: essa non è che un complesso di sensazioni, che noi riferiamo al di fuori.

La figura varia ancora secondo la distanza: una torre quadrata in una distanza notabile comparisce rotonda; il remo apparisce spezzato nell' acqua.

Essendo in una barca, che si muove con molta velocità vicino il lido, questo sembra muoversi in direzione contraria. L' estensione, la figura, il moto, concludono questi filosofi, son dunque apparenti nei corpi.

Nè si dica, che il tatto sia più credibile, o per parlare col linguaggio filosofico, più *oggettivo* della vista, e degli altri sensi. È evidente, che la durezza, e la resistenza sono interamente relative a' nostri sensi; poichè ciò che sembra duro ad un animale, può sembrar molle ad un altro, le cui membra avranno maggior forza, e fermezza di quelle del pri-

mo; il cavallo mastica con facilità il fieno, e l'orzo. Lo stesso dee dirsi della resistenza: noi portiamo una mosca addosso senz' accorgercene; ed una balena sommerge col dorso una barca forse senza sentirlo. La *solidità* dunque, che per mezzo del tatto riferiamo a' corpi, è una nostra sensazione. Ora l'estensione *tangibile* non è altra cosa, che un ammasso di resistenze; l'estensione tangibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi. Riguardo alla figura si cade in errore, allorchè si pretende, che il tatto ci faccia conoscere la vera figura de' corpi. I microscopi non ci mostrano forse la nostra pelle a guisa di squame di pesce? I fenomeni della traspirazione, e del sudore non vanno forse d'accordo colle osservazioni microscopiche?

Da questi fatti si conclude, 1. Che la distinzione fra le qualità prime, e le qualità seconde de' corpi, è arbitraria e falsa. 2. Che il senso del tatto è *soggettivo* come tutti gli altri sensi. 3. Che in conseguenza tutte le qualità che noi crediamo percepire ne' corpi non son altra cosa, che nostre sensazioni, le quali riferiamo al di fuori. Noi dunque si conclude contro di me, non percepiamo che noi stessi, e voi v' ingannate asserendo, che ogni sensazione è la percezione di un' esistenza esterna.

§. 19. Io vi presento un' osservazione, e son sicuro, che conoscerete la falsità dell'obbiezione, che vi ho rapportato. Egli è certo, che il linguaggio fa l'analisi del pensiere, e che sviluppando il senso dei vocaboli si vengono chiaramente a conoscere le diverse operazioni del pensiere delle quali i vocaboli sono i segni. Or io domando, qual differenza vi ha egli mai fra i termini *concreti* ed i termini *astratti*: fra *bianco*, per cagion d' esempio e *bianchezza*? Il primo, mi si dirà, denota il soggetto modificato in un certo modo, il secondo significa la qualità come separata dal soggetto: Or non è egli vero che il secondo vocabolo esprime l' oggetto di un' azione dello spirito che separa la qualità dal soggetto, e che il primo esprime l'oggetto immediato della sensazione? Io vi

ho dimostrato, che la percezione delle mie modificazioni è inseparabile dalla percezione del *me*. Ragionando in un modo simile su le sensazioni, io ritrovo, che essendo ogni sensazione la percezione di una esistenza esterna, essa è la percezione di un essere, di un soggetto, non mica di una qualità, come pretendono gl' avversari. Noi non percepiamo la *bianchezza*, ma il *bianco*, e la percezione del bianco è la percezione di un soggetto, che non saprei determinare in se stesso; ma che è reale in se stesso, ed a me apparisce bianco, o è bianco per me. Similmente noi non percepiamo l'*odore*, ma l'*odorifero*, e questa percezione ha per oggetto un soggetto esterno. Tutte le nostre sensazioni convengono in ciò, che tutte sono le percezioni di un soggetto esterno; son differenti, poichè sono i modi diversi di percepir questo soggetto: questi modi diversi di percepirlo costituiscono per noi le diverse qualità degli oggetti esterni, le quali sono perciò i diversi rapporti di questi oggetti con noi. Così la sensazione di *odore* è la percezione di un soggetto esterno, il quale ha un rapporto con me, cioè mi modifica in questo modo, che è la sensazione dell' odore.

Non si parla con esattezza, allorchè si dice: *il corpo è esteso*, *impenetrabile ec.* si dee dire: *il corpo è l' estensione impenetrabile*, e con ciò si dee intendere: il corpo è un ammasso di esseri, di soggetti ec. I nostri sensi non arrivano sino a questi primi soggetti, essi non possono isolarli, vederli distintamente l' uno dall' altro; da questa impotenza nascono le diverse apparenze, che ci presenta l'estensione; ma di ciò in altro luogo.

I filosofi, che negano *l' oggettività* di qualunque sensazione, e coloro che la concedono alla sola sensazione di solidità, sono obbligati di spiegare, come avviene che le sensazioni visuali, quelle dell'odorato ec. divengano ancora oggettive. Eglino ricorrono per la spiegazione di un tal fatto alla forza dell'abitudine. Esporremo a suo luogo questa opinione e la esamineremo diligentemente.

# CAPO III.

## DELLA FACOLTA' DI ANALISI.

§. 20. La nostra intelligenza incomincia dalle sensazioni; ora percependo una sensazione si percepisce insieme con essa il *me*; più, ciascuna sensazione ci rivela un soggetto esterno. Sin dalla prima sensazione dunque lo spirito percepisce il *me* colle sue modificazioni, ed *un fuor di me* cioè un soggetto esterno colle sue modificazioni, le quali sono i rapporti del *fuor di me* col *me*. Ecco il primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee principiare la filosofia dello spirito; questo fatto è la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*.

Ma quì bisogna arrestarsi per risolvere una quistione. Abbiam detto, che avendo una sensazione lo spirito la percepisce, o in altri termini, ne ha coscienza. Ora, si domanda, lo spirito ha egli coscienza di tutte le sensazioni, di tutti i sentimenti, di tutte le maniere di essere che accadono in lui? La scuola di Leibnitz ammette delle percezioni, di cui non si ha coscienza: alcuni filosofi adottano questa opinione ma molti altri, co' quali io son d'accordo, non ammettono alcuna percezione, di cui non si abbia coscienza. Io vi presento in sostegno di quest'ultima opinione una ragione semplice e decisiva. Non si può percepire alcun oggetto come *un fuor di me*, senza percepire il *me*, poichè la percezione di *un di fuori* è essenzialmente la percezione di più oggetti, se non vi

sono due oggetti; non vi è *un di fuori*. Se la percezione di *un di fuor di me* non è possibile senza quella del *me*; segue che non possono esservi nello spirito delle percezioni senza esser sentite.

§. 21. Per provare l'esistenza delle percezioni, di cui non abbiamo coscienza, Leibnizio ragiona così. Quando io ascolto il rumore del mare, debbo percepire il rumore di ciascuna onda; poichè se non avessi la percezione di questi piccoli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione chiara, di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura, che si confonde colla totale, e di cui non ne ho affatto la coscienza. Se il rumore di un' onda si facesse sentire solo, la percezione non sarebbe più confusa con alcuna altra, essa sarebbe chiara; ed io ne avrei la coscienza. Ma il rumore di questa onda è esso stesso composto di quello, che fa ciascuna particella di acqua: il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione composta da molte altre percezioni, delle quali io non ho coscienza. La percezione totale, che risulta dalla confusione di molte altre, Leibnizio la chiama *confusa*. Una percezione può dunque secondo lui, esser chiara e confusa nello stesso tempo: essa è chiara per la coscienza, che io ne ho; è confusa; perchè non distinguonsi le percezioni particolari, di cui essa è il risultamento. Ella diviene distinta a misura, che vi si distingue un più gran numero di percezioni particolari. La percezione di un arbore, per esempio, è distinta, perchè io vi distinguo un tronco, de' rami, delle foglie ec. Ma qualunque decomposizione, che noi facciamo delle nostre percezioni non giungeremo mai alle percezioni semplici, le quali avessero per oggetto i primi elementi de' corpi. La sensazione di un colore, per esempio, non può rappresentare l' oggetto colorato, se non perchè è composta di percezioni oscure, le quali rappresentano i moti, e le figure, che sono le cause fisiche di questo colore. Queste ultime percezioni non possono rappresentare questi moti, e que-

ste figure, se non perchè esse risultano ancora da percezioni oscure, le quali rappresentano le determinazioni, che sono il principio delle percezioni de'moti e delle figure, di cui parliamo. Quando tutte le percezioni sono oscure, non vi è alcuna percezione di cui l' anima ha coscienza. Tale è appunto lo stato dell' anima nostra, secondo il filosofo citato, in un profondo sonno.

Voi vedete, che, secondo la dottrina esposta, non vi sono per noi percezioni di cui abbiamo coscienza, che sieno semplici.

La mentovata dottrina mi sembra falsa. Supponiamo, che il nostro spirito, in forza della sua limitazione originaria; o per l' unione col corpo, non possa percepire isolatamente gli elementi semplici de' corpi, e che egli non possa giungere, se non che ad alcuni aggregati; in tal caso, il menomo aggregato capace di esser percepito sarà un *menomo sensibile*; e la sua percezione, non risultando da un numero di percezioni, sarà una percezione semplice. Per ragionare su l'esempio recato del rumore del mare, è falso, che io, per percepire questo rumore, debba percepire il rumore delle più piccole particelle del mare agitato. Se vi sono particelle di acqua di una grandezza tale, che non possono produrre in noi alcuna percezione, queste particelle non saranno dallo spirito percepite, impedendolo la limitazione dello spirito stesso, e la percezione della più piccola particella in moto, capace di essere percepita, sarà una percezione semplice.

È ugualmente di niun valore l' argomento di Baumestiero, a favore delle percezioni di cui non si ha coscienza: situatevi, egli dice, nel mezzo di cento oratori, posti ad uguali intervalli nella periferia di un cerchio; e che arringhino con voce alta bensì, ma uguale: voi percepirete cento voci, poichè non vi ha alcuna ragione, per cui ne percepiate una piuttosto che un' altra; e ciò non ostante nulla intenderete, cioè non potrete distinguere il parlare di Sempronio da quello di Tizio. Questo argomento mi sembra contenere una contradizione. Dire, che io percepisco cento

voci, si è dire, che percepisco una somma di voci, intanto si afferma che nulla intendo. Se Tizio pronunzia *pane*, e Sempronio *acqua*, debbo percepire insieme il suono *pane*, ed il suono *acqua*. Ora si conviene, che non percepisco il suono *pane*, nè il suono *acqua*; non posso dunque percepire la somma, o l'unione di questi due suoni. Che cosa dunque io provo? Una sensazione semplice, la quale non é nè il suono *pane*, nè il suono *acqua*, nè la somma dell' uno, e dell'altro. La sensazione più forte fa cessare la sensazione più debole, come il sorgere del Sole su l'orizzonte ci toglie la veduta dèlle stelle. In conseguenza di un tal principio si dee concludere, che la sensazione del suono del centesimo oratore non ha affatto esistenza insieme con quella delle 99 voci: ma che l' impressione fisica della centesima voce concorre colle altre a produrre la modificazione semplice, ch'è la sensazione di quel dato rumore.

È certo, che bisogna negli oggetti delle nostre sensazioni ammettere il *minimo sensibile*, cioè l' oggetto il più piccolo che sia capace di essere sentito. Quando un oggetto è di una tal piccolezza, che si toglie alla nostra vista, esso è *invisibile*. L' oggetto il più piccolo che sia capace di esser veduto è il *minimo visibile*; e generalmente l'oggetto il più piccolo capace di esser sentito è il *minimo sensibile*. L' essenza del minimo visibile consiste nell' impossibilità di immaginare un'estensione minore di quella del minimo visibile, e nell'impossibilità di vederla.

§, 22. La coscienza, e la sensibilità esterna ci danno dunque tutti gli oggetti de' nostri pensieri; ora tostochè questi oggetti sono presentati allo spirito, egli altro non può fare, che o dividerli nelle loro parti, o formare da queste parti gli stessi, o nuovi oggetti, sembra perciò che il sistema delle facoltà dello spirito sia molto semplice, e facile a ravvisarsi; *la coscienza e la sensibilità esterna* (quale da oggi innanzi chiameremo semplicemente *sensibilità*) danno allo spirito gli oggetti immediati delle sue conoscenze; da questo istante co-

minciano le operazioni dello spirito su questi materiali; egli non può fare altrò, che dividerli nelle loro parti, ed indi riunendo queste parti, ricomporre di nuovo gli oggetti, che avea decomposto, o pure comporre cogli elementi, che gli ha dato l'analisi alcuni oggetti di sua creazione; la *coscienza* e la *sensibilità*, la *facoltà* di *analisi* e la *facoltà* di *sintesi*, cioè la facoltà di decomporre, e quella di comporre, sembra dunque che solo debbano formare il sistema intero delle facoltà dello spirito; ma un' altra facoltà ci è necessaria per renderci presenti gli oggetti, che hanno cessato di agire su di noi; senza di questa facoltà ciascuna epoca della nostra vita sarebbe per noi il primo istante della nostra vita intellettuale, ed il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe avere esistenza. L'Autore della natura ci ha fornito della facoltà di percepire gli oggetti, che avendo fatto un' impressione su di noi non operano nel momento della percezione. A questa facoltà si è dato il nome d' *immaginazione*. La coscienza, la sensibilità, l'immaginazione son dunque le facoltà, che presentano allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri; la facoltà d'analisi, (che in appresso chiameremo semplicemente *analisi*) e la facoltà di sintesi (che in appresso chiameremo semplicemente *sintesi*) sono le facoltà, con cui lo spirito opera su gli oggetti de' nostri pensieri. Ma queste operazioni dello spirito su gli oggetti de' suoi pensieri han bisogno di un principio che le diriga, altrimenti si farebbero a caso. Questo principio è appunto la *volontà*, la cui influenza su l' analisi, e su la sintesi è attestata dall' esperienza. La volontà è mossa dall' *appetito*; e così tutte le facoltà elementari dello spirito si riducono a sette, *la sensibilità*, *la coscienza*, *l' immaginazione*, *l'analisi*, *la sintesi*, *l'appetito*, *la volontà*. Giovanetti, il sistema delle facoltà dello spirito, che vi ho presentato, è tanto chiaro, che è da maravigliarsi, che gl' Ideologi non l' abbiano veduto tutto intero. Facendovelo conoscere distintamente, voi resterete convinti della sua esattezza. Intanto stimo di rendervelo sensibile con un paragone. Il sistema delle nostre co-

noscenze si rassomiglia ad un edifizio : lo spirito ne è l'architetto: per formare un edifizio sono necessarl i materiali, la calce la pietra, le legna ec. i materiali debbono esser dati all'architetto, egli non può crearli, ma dee trovarli nella natura. Lo spirito per conoscere, e pensare ha bisogno degli oggetti: questi debbono essergli dati, egli non può crearli, poichè il pensiere non può avere esistenza senza l'oggetto; la coscienza, la sensibilità, l'immaginazione gli danno gli oggetti del pensiere: la prima gli dà il *me*, e le sue modificazioni: la seconda gli oggetti esterni al *me*, ed i rapporti di questi oggetti col *me*: la terza gli oggetti assenti, ma che sono stati presenti altra volta. I materiali de' quali ha bisogno l'architetto sono confusi nella natura; egli ha dunque bisogno dei lavoratori per dividerli; così vi sono de' lavoratori incaricati a dividere il legname necessario per la costruzione dell'edifizio, la pietra per formar la calce, l'arena; le pietre che debbono esser collegate, l'acqua ec. ma dopo di ciò ha bisogno de' lavoratori per riunire i diversi materiali; così vi sono necessarl de' lavoratori per riunire la calce coll'arena, e coll'acqua; de' lavoratori per collegare insieme le pietre per mezzo della calce mescolata coll'arena, e coll'acqua. Similmente lo spirito ha bisogno dell'analisi, e della sintesi per lavorare su gli oggetti delle sue conoscenze. La sensibilità, la coscienza, l'immaginazione gli presentano una moltitudine di oggetti insieme; è necessario che egli li riguardi partitamente, che gli decomponga; senza di ciò non potrebbe avere esistenza la sua conoscenza; ma dopo di aver decomposto, dee ricomporre, altrimenti non percepirà giammai l'oggetto intero, ed il sistema delle sue conoscenze non sarà costruito. L'analisi decompone, la sintesi ricompone, ma i lavoratori dell'architetto han bisogno di esser diretti nelle loro operazioni; altrimenti l'edifizio non andrebbe innanzi, o sarebbe costruito con irregolarità; l'architetto che presiede al lavoro fa conoscere ai lavoratori la sua volontà; e questa volontà dirige le operazioni. Le operazioni dell'analisi, e della sintesi han bi-

sogno di esser dirette; la volontà le dirige. La volontà dell'architetto è mossa dal desiderio di procurarsi dell'argento, o per dir meglio dal desiderio di soddisfare i suoi bisogni. Similmente la volontà che dirige le operazioni dell'analisi, e della sintesi è mossa dal desiderio. Così la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione presentano in confuso allo spirito gli oggetti delle sue operazioni, l'analisi li divide, la sintesi li unisce con ordine; la volontà mossa dall'appetito dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi, e così si forma il sistema delle nostre conoscenze.

§. 23. Ma che cosa son esse mai queste diverse facoltà dello spirito, delle quali parliamo? Le diverse facoltà, che concepiamo nel nostro spirito, non sono certamente tanti agenti diversi: esse non sono, che lo spirito stesso, considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che avvengono in lui. È un fatto, che accadono nel nostro spirito alcune modificazioni; vi sono dunque degli effetti in esso; poichè un effetto è una cosa, che comincia ad aver esistenza. Queste modificazioni dunque debbono avere una causa, e questa causa dee essere o una cosa diversa dallo spirito, o lo stesso spirito: nel primo caso la modificazione dello spirito chiamasi *passione*, nel secondo *azione*. La passione è perciò una modificazione di un soggetto, prodotta in esso da un agente esterno, e l'*azione* è una modificazione prodotta in un soggetto dal soggetto stesso. Ma un agente esterno non può produrre in un soggetto una data modificazione, se questo soggetto non è suscettibile di averla. Un colpo di pietra su di un vaso di cristallo rompe questo vaso; sul braccio di un uomo produce un dolore: questo colpo non può produrre dolore nel vaso, di cui parliamo, perchè il vaso non è suscettibile di sensazioni. In un sordo le impressioni dell'aria, prodotte dal corpo sonoro, non producono le sensazioni del suono come le producono in un uomo, che ha le orecchie sane; perchè il primo non è suscettibile di suoni, il secondo lo è. Vi dee, in conseguen-

za, esser qualche cosa in un soggetto, che lo renda suscettibile di ricevere da un agente esterno alcune date modificazioni. Questa cosa non è diversa dalla stessa natura, o essenza del soggetto; a questa essenza del soggetto, considerata come suscettibile di ricevere una determinata specie di modificazioni, si dà il nome di *potenza passiva*, o di *facoltà passiva*; e voi vedete, che questa potenza passiva non è, che il soggetto stesso, considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che accadono in esso. L'azione suppone nel soggetto qualche cosa, che la produce; e questa cosa non è ancora diversa dal soggetto stesso. All' essenza del soggetto, o sia al soggetto considerato come principio, efficiente di una determinata specie di modificazioni, si dà il nome di *potenza attiva*, o di *facoltà attiva*.

Quindi è chiaro, che per *facoltà* in generale dello spirito s' intende quella capacità, o di essere in un certo modo modificato da un agente esterno, o di modificare se stesso in un certo modo. La prima è la *facoltà passiva*, la seconda la *facoltà attiva*. Il complesso delle passioni, e delle facoltà corrispondenti costituisce lo *stato passivo* dello spirito; il complesso poi delle azioni e delle facoltà corrispondenti costituisce lo *stato attivo* dello spirito stesso. Così lo spirito è passivo nelle sensazioni, poichè queste sono modificazioni, prodotte in esso dall' azione degli oggetti esterni, è attivo nei suoi voleri; poichè i voleri sono modificazioni, che egli produce in se stesso. Similmente lo spirito è attivo nell' analisi, e nella sintesi, come sarà più ampiamente spiegato in appresso.

§. 24. Dopo di aver esaminato la coscienza, e la sensibilità, dovremmo esaminare *l' immaginazione*; ma supponendo questa ultima facoltà almeno un principio di analisi, incominceremo perciò dall' analisi.

Supponghiamo un palazzo, che domina una vasta, e fertile campagna. In tempo di notte otteniamo l' ingresso entro questo palazzo. Nel dì seguente, allorchè spunta sull' orizzonte il sole, si aprono le finestre e tornansi tosto a chiudere. Quan-

tunque per un solo istante abbia potuto lo sguardo nostro fermarsi sopra questa campagna, è nondimeno certo, che abbiamo veduto quanto essa contiene. In un secondo momento avremmo ricevute quelle medesime impressioni, che hanno in noi prodotte gli oggetti al primo istante. Lo stesso avverrebbe nel terzo. In conseguenza, se non fossero state chiuse le finestre, non avremmo continuato a vedere altra cosa, se non quanto fu da noi veduto da bel principio. Ma questo primo momento non è bastante a presentarci una esatta idea di simile campagna, vale a dire a farci distinguere tutti gli oggetti, che essa contiene; per tal ragione niuno di noi avrebbe potuto render conto di quanto aveva veduto. Perciò la sensibilità può presentare allo spirito molti oggetti in un tempo, senza che lo spirito si formasse d' alcuno di essi un' idea distinta. Per avere dunque una perfetta cognizione di questa campagna, non basta osservarla tutta in un istante, fa d' uopo fermare attentamente lo sguardo sopra ciascuna parte, e gradatamente passare da un oggetto all' altro. Allorchè più individui si manifestano alla nostra sensibilità, lo spirito può rendere alcuna di queste sensazioni più chiara delle altre. Questo atto dello spirito, con cui rende più chiara una sensazione, o percezione delle altre, che insieme prova, io lo chiamo, *attenzione*. Si vede da ciò chiaramente che l' attenzione fra i molti oggetti, che si manifestano insieme allo spirito, ne separa quello, che è l' oggetto suo particolare. L'attenzione è dunque un' analisi, poichè il complesso delle simultanee percezioni di molti oggetti, separati fisicamente l'uno dal'altro, si decompone coll' attenzione.

§. 25. La prima specie di analisi è dunque quella di separare gli oggetti, che essendo realmente separati nella natura, sono nulladimeno uniti nella percezione. Allorchè vedo un uomo, ed un albero posso attendere all'uomo, che vedo, e così io formo il primo atto di *analisi*; ma attendendo a quest' uomo, posso dirigere l'attenzione ad alcune sue parti, al suo volto, ai suoi capelli, ai suoi occhi, è questa una

separazione più grande, e può riguardarsi come il secondo passo dell' analisi, esso consiste nel separare ciò, che è fisicamente unito, ma fisicamente separabile. In virtù di quell' attività, che lo spirito esercita sulle sue sensazioni, egli può decomporre l' idea complessa, e può separare dall' oggetto ciò che nella natura non è punto separato. In forza di questa seconda specie di analisi il pittore può dipingervi il solo busto di un uomo, la sua sola testa ec. *Bonnet* chiama questa seconda specie di analisi *astrazione parziale;* io amo di chiamarla *attenzione parziale*. Ma lo spirito può separare non solo ciò che è fisicamente unito e fisicamente separabile; ma ancora ciò che non è fisicamente separabile; così prendendo nelle mani un sasso, io acquisto l'idea di un' estensione determinata, solida, cioè resistente, e pesante: io posso separarne il peso, il quale non è fisicamente separabile, e mi rimane l'idea di un'estensione determinata, e solida: è questa una terza specie di analisi. Essa può eseguirsi in due maniere; lo spirito può separare il modo dal soggetto, l'odore, per cagion di esempio, il colore, la figura, il moto di un corpo dal corpo; questa spezie di analisi si chiama dal citato *Bonnet astrazione modale;* alle volte separa il soggetto dal modo come nell'esempio recato di sopra, in cui dalla estensione solida, e pesante, io posso separare l' estensione solida, prescindendo dal peso, e proseguendo posso separare la sola estensione, prescindendo dalla solidità. Per dare un nome a questa specie di analisi, si potrebbe chiamare semplicemente *astrazione del soggetto.*

Così abbiamo spiegato quattro specie di analisi, e le abbiamo chiamate. 1. *Attenzione*, 2. *Attenzione parziale*, 3. *Astrazione modale*, 4. *Astrazione del soggetto.* Lo spirito in tutte queste operazioni non fa altra cosa, se non che in un complesso di percezioni renderne alcune più chiare delle altre; ma osservate, che le altre percezioni non sono perciò annientate. Così allorchè io dirigo la mia attenzione al moto di un corpo, non è perciò, che io perdo di vista l' estensione; ma solamente rendo la percezione del moto più chiara

di quella dell' estensione, e la coscienza, che ho della prima, è in conseguenza più chiara di quella, che ho della seconda.

Alcune volte l' astrazione separa un modo dall' altro, da cui non è separabile: così, sebbbene non vi sieno linee separate dalle superficie, i geometri considerano le linee separatamente dalle superficie; e sebbene non vi sia moto senza celerità, i meccanici considerano l' uno separatamente dall'altra.

Notate, che con questi vocaboli *Attenzione*, *Astrazione*, noi denotiamo non solamente gli atti, ma anche le facoltà di attendere, e di astrarre.

§. 26. Sebbene la facoltà di astrarre, come abbiamo dimostrato nel §. 20 della logica, sia il fondamento della formazione delle idee generali, delle spezie, e dei generi, pure questa facoltà avrebbe potuto esercitarsi, anche allora, che non avremmo conosciuto, che un solo individuo. Supponghiamo, per esempio, che non abbiamo giammai veduto altro fiore, se non che una sola rosa, noi avremmo potuto nulla di meno non fare attenzione ad altra cosa, se non che al suo colore, senza attendere alle altre sue proprietà. Da ciò han dedotto alcuni filosofi, che oltre dell' astrazione, si richiedeva per la formazione delle spezie, e dei generi un' altra facoltà; ed eglino han dato a questa facoltà il nome di facoltà di *generaleggiare*. Eglino han cercato di dimostrare, che non può esservi *generaleggiare* senza astrazione, ma che non sarebbe stato impossibile, che noi fossimo dotati del potere di astrarre senz' aver quello di generaleggiare. È utile, che vi presenti su l' oggetto alcune mie osservazioni.

I filosofi comunemente insegnano, che l'idee generali si formano paragonando più individui: io non nego, che la cosa avvenga ordinariamente così; ma soggiungo, che un solo individuo può eziandio somministrare allo spirito l'occasione di formarsi una idea generale: se., per esempio, osserva giustamente l'autore dell'arte di pensare, considero, che io penso,

e che per conseguenza, io sono che penso; nell'idea che ho di me che penso, io posso considerare una cosa che pensa, senza considerare, che quella son io; quantunque in me io e quel che pensa sieno una cosa medesima. Onde l'idea, che io concepirò, di una persona che pensa, potrà rappresentare non solamente me, ma eziandio tutte l'altre persone che pensano.

In effetto, noi abbiamo una nozione generale del *soggetto pensante*, e questa non possiamo ricavarla, se non che dall'attenzione sul proprio *me*; poichè niuno altro individuo pensante può cadere sotto la nostra esperienza.

Si possono addurre degli altri esempî, che fanno vedere essere sufficiente un solo individuo, acciò per mezzo dell'astrazione si formino delle idee generali. Le figure di cui fanno uso i geometri, per chiarire le loro definizioni, sono tanti esempî, che ciò comprovano.

È nondimeno incontrastabile, che sebbene il *generaleggiare* sia astrarre; l'astrarre non è sempre *generaleggiare*; e che sebbene astrarre sia *analizzare*, *analizzare* non è sempre astrarre.

Inoltre, sebbene un solo individuo sia sufficiente per la formazione di un'idea generale, nondimeno il bisogno di paragonare più individui, e di semplificare le nostre idee, è una feconda sorgente d'idee generali; questo bisogno essendo il motivo, che in molti casi determina lo spirito alla formazione delle idee generali.

Più, affinchè lo spirito riguardi una idea generale come idea di specie, o di genere, dee conoscere più individui.

La scienza che trattiamo è della più alta importanza; guardatevi dal pregiudizio di riguardare come sterili, e troppo minute le ricerche, di cui vi ho parlato. Un'attenta meditazione può solamente farvi fare qualche progresso nella psicologia: ecco la ragione, per la quale in questa scienza sublime non è grande il numero dei buoni autori.

# CAPO IV.

## DELL' IMMAGINAZIONE.

§. 27. Allora che, dopo d'avere ascoltato le mie lezioni, voi partite dalla mia scuola, ed io non sono più presente ai vostri occhi, l' esperienza vi attesta, che potete ancora avermi presente al vostro pensiere, e riprodurre la percezione, che la vista vi ha dato del mio corpo, quella delle parole, che avete udito pronunziare dal mio labbro, quella di questa seggiuola, su di cui mi avete veduto assiso, di questa camera, in cui mi avete ascoltato. Allora dunque che un oggetto si è manifestato ai nostri sensi, e facendo un'impressione su di essi, vi ha prodotto una percezione, a cui abbiamo atteso, quest' oggetto essendo assente, ed incapace di operare attualmente su de'nostri organi sensorî; lo spirito ha nulladimeno la facoltà di percepirlo, cioè di riprodurre la sua percezione. A questa facoltà io do il nome d'*immaginazione*, ed alla percezione riprodotta io do il nome di *fantasma*. L'immaginazione è dunque la potenza dello spirito di avere nell' assenza di un oggetto sensibile la sua idea.

Alcuni filosofi han creduto doversi fare una distinzione fra le nostre sensazioni. È certo, eglino dicono, che noi possiamo riprodurre le percezioni, che abbiamo ricevuto per mezzo della vista, e per mezzo dell'udito, specialmente se queste ultime sono dei suoni articolati; ma non abbiamo la facoltà di riprodurre un

sapore, un odore, una sensazione del tatto; per tali percezioni non possiamo altro riprodurre; se non che le percezioni dei loro nomi, e delle circostanze, che vi si associano. Noi abbiamo avuto in nostro potere un bel fiore; la regolarità della sua forma, la vivacità, la varietà, la gradazione dei suoi colori hanno chiamato la nostra attenzione ed il suo odore ci ha prodotto un vivo piacere: allora che nel seguito riprodurremo la sua idea, questa non avrà per oggetto altra cosa fuori della sua forma, e de'suoi colori; ma non si produrrà mica, secondo questi filosofi, la percezione dell' odore, la quale è stata tanto grata. Di quest'odore non riprodurremo altra percezione, se non quella del nome, e delle circostanze, che vi si associano; conosceremo, che quest' oggetto visibile ha ancora prodotto una sensazione su l' odorato, a cui abbiamo, per cagion di esempio, dato il nome di *odore di garofano*; che questa sensazione ci è stata piacevole; ma quest'odore di garofano non sarà riprodotto. Accorgendomi di trovarmi sull' orlo di un precipizio provo un certo sentimento, a cui do il nome di *spavento*: allora che in seguito essendo lontano dal precipizio, me ne ritorna l' idea, non mi ritornerà, secondo questi filosofi, il sentimento dello spavento; ma solamente la percezione del vocabolo *spavento*, con cui ho denotato il sentimento provato..

La dottrina esposta mi sembra falsa. Se la cosa fosse come questi filosofi pretendono, un cieco nato non potrebbe riconoscere al gusto lo zucchero, che aveva prima mangiato, nè al tatto le monete, che egli aveva prima toccate. Questo riconoscimento suppone necessariamente, che il cieco, di cui si parla, percepisca l' identità fra le percezioni del gusto, e del tatto attuali, e quelle che egli aveva provato; ora per percepire questa identità è necessario, che le percezioni identiche sieno insieme presenti allo spirito; le percezioni passate dunque de' sapori, e del tatto si riproducono. Un tal fatto si fa osservare incessantemente da ciascun di noi. Ognuno che nelle tenebre bevesse del latte, o del

vino, lo riconoscerebbe; ognuno che nelle tenebre medesime ne sentisse l'odore, lo riconoscerebbe; ora un tal riconoscimento suppone necessariamente la riproduzione delle percezioni passate.

Ciò che ha dato luogo all'errore, che combattiamo, si è il non avere osservato, che le percezioni della vista, e dei suoni articolati, si riproducono con maggiore chiarezza delle altre percezioni sensibili degli odori, de' sapori, del caldo ec. Non abbiamo bisogno di ricercar la causa di questa diversa chiarezza, per ammetterla come un fatto. La percezione di ciò, che abbiamo percepito per mezzo della coscienza, può anche riprodursi. Noi di fatto riconosciamo i raziocinî, che facemmo in alcune circostanze, il che non potrebbe avvenire senza la riproduzione, di cui parliamo. Concludiamo, che tutte le percezioni degli oggetti, che si son manifestati per mezzo dei sensi esterni, e della coscienza, si possono riprodurre.

§. 28. Ma basta egli forse, che un oggetto abbia operato su de' nostri sensi, e prodotto delle percezioni; per potere lo spirito nell' assenza dell' oggetto, riprodurre queste percezioni? Se fate un viaggio, quanti piccoli oggetti colpiscono i vostri sensi, e vi producono delle percezioni, che voi obbliate nell'istante appresso, che l'avete avute! La ragione di questo fatto intellettuale si è, che non avete a questi oggetti prestato la menoma attenzione. Di fatto se riprendendo il viaggio dirigete la vostra attenzione al più piccolo oggetto, che vi colpisce, potete poi avere il suo fantasma, cioè riprodurre, nell'assenza dell'oggetto, la sua percezione; viaggiando in un giardino, potete, nel caso di cui parliamo, immaginare in seguito il più piccolo dei fiori, una fronda di un albero qualunque, un sassolino, un granello di arena. Allora che siamo occupati di un soggetto importante di ricerca, e di meditazione, avviene, che le percezioni degli oggetti i quali ci circondano, sono obbliate l'istante appresso. Un orologio, per esempio, suonerà l'ora

nella camera, in cui siamo, senza che al momento seguente potessimo dire, se l'abbiamo, o no udita. Allora che una percezione passa nel nostro spirito, senza che nel momento appresso ne avessimo la rimembranza, tutti attribuiscono quest' oblio alla mancanza dell' attenzione. Sembra dunque, che un qualche grado di attenzione sia necessario all' immaginazione.

Non si dee confondere l' attenzione colla coscienza. La attenzione è un atto volontario: essa richiede una forza attiva, per cominciare, e per sostenersi. Essa si sostiene secondo la nostra volontà. La coscienza è involontaria, e non può esser continuata, e sostenuta: essa cambia di oggetto con ciascuno dei nostri pensieri. L' attenzione è intimamente legata colla immaginazione, e senza di essa le percezioni, e tutte le affezioni, che accadono nel nostro spirito, il momento appresso si annullerebbero. La coscienza poi non ha alcun legame coll'immaginazione. Eviterete perciò l'errore di credere, che di tutte quelle percezioni, che si obbliano, tostochè si hanno avute, non se ne abbia la coscienza, ma direte solamente, che per una mancanza di attenzione, queste percezioni sono tosto obbliate.

Noi abbiamo la coscienza di tutte le nostre percezioni; ma fa d' uopo distinguere queste in due classi; l' una è di quelle percezioni., che son' obbliate il momento appresso, che si sono avute; l' altra è di quelle, che si possono riprodurre. Le prime son quelle, che sono state senza il menomo grado di attenzione; le seconde son quelle, che sono state accompagnate da qualche attenzione.

Vi ho detto, che gli oggetti delle nostre percezioni son l' *io*, e le sue modificazioni, *un fuor di me*, e le sue modificazioni. I primi oggetti son percepiti dalla coscienza, i secondi dalla sensibilità. Ora siccome avviene, che non dirigendo affatto l' attenzione su gli oggetti della sensibilità, le percezioni di questi non si riproducono nell'assenza degli oggetti; così avviene ancora, che non dirigendo affatto l' at-

tenzione su gli oggetti della coscienza, le percezioni di questi non si riproducono nell'assenza degli oggetti. Quanti sentimenti accadono nel nostro spirito, de' quali abbiamo coscienza, ma che per mancanza di qualunque attenzione son obbliati il momento appresso.

Il fatto, che abbiamo stabilito, cioè del legame fra l'attenzione, e l' immaginazione ; e la distinzione insieme dell' attenzione dalla coscienza è di somma importanza; esso ci somministra la spiegazione di molti fatti intellettuali. Ne parleremo a suo luogo.

§. 29. Le percezioni tutte, che sono state unite a qualche grado di attenzione, si possono nell' assenza degli oggetti riprodurre ; ma di tante percezioni capaci di essere riprodotte, perchè lo spirito ne riproduce una piuttosto, che un' altra ? Quale legge osserva l' immaginazione nella serie dei fantasmi ? Ecco un' altra ricerca importante nella psicologia. Non si può nulla immaginare, che non sia stato percepito coi sensi, o colla coscienza, la quale è anche chiamata *senso interno* ; ma non tutto ciò che si percepisce per mezzo dei sensi può essere immaginato; e noi abbiam veduto, che l' attenzione è una condizione indispensabile per la immaginazione, e che fra gli oggetti sentiti si possono solamente immaginar quelli, ai quali si è prestata qualche attenzione. Ma questa verità stabilita ci obbliga a ricercar la ragione, per la quale fra tanti oggetti capaci di essere immaginati, ne immagIniamo, in un momento qualunque, uno piuttosto che un altro. Così una ricerca antecedente ci mena ad un' altra ; e noi passiamo gradatamente dal noto all' ignoto.

Dopo di aver ascoltato la mia lezione voi ritornate alla vostra casa : andate poi al passeggio, ed all' ora determinata riprendete lo studio, leggendo nel libro la lezione, che io vi aveva spiegato. Allora leggete un vocabolo di cui vi ho spiegato diligentemente il significato ; tosto si producono nel vostro spirito le percezioni de' diversi vocaboli, che da me

avete udito, del mio corpo, della seggiuola su di cui mi avete veduto assiso, della camera in cui mi avete ascoltato, degli altri individui, che erano unitamente a voi alla mia scuola. Ora tutte queste percezioni erano unite con quella del vocabolo, che voi avete letto nel libro che contiene le mie lezioni di filosofia. Similmente se nel passeggio rivedrete uno de' vostri compagni di scuola, tosto si riprodurranno in voi le percezloni del maestro, degli altri studenti, e di tutto il resto che insieme con questo compagno avevate prima percepito. Una costante esperienza c' insegna dunque, che quelle pereezioni, le quali son legate insieme dall' attenzione, sono anche legate insieme dall'immaginazione; in modo che, se una ritorna ad esser presente allo spirito, sia per mezzo de' sensi, sia per mezzo dell' immaginazione; vi ritorna anche l'altra, o per dirlo in altri termini: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte.*

Che un pensiere ne suggerisca un altro, che la veduta di un oggetto richiami sovente al nostro spirito le modificazioni che egli ha avuto insieme colla percezione di quest' oggetto, è un fatto incontrastabile. Se noi seguiamo un cammino, ove abbiamo altre volte passato con un amico, gli oggetti che ci colpiscono, ci rendono presenti le circostanze del trattenimento, che abbiamo avuto con lui. Un punto di veduta ci richiama allo spirito il soggetto delle nostre discussioni. Le case, le campagne, i fiumi, i fonti, risvegliano i pensieri, che ci occupano vedendoli. Il legame, che si stabilisce fra i vocaboli e le idee, quello che unisce i vocaboli, e le frasi di un discorso, che recitiamo a memoria, quello delle differenti note di un pezzo di musica nello spirito di colui, che l' esegue a memoria, ci offrono degli esempi familiari, ove si verifica questa legge dell' immaginazione, che fa una parte essenziale della nostra natura.

Osservate, che senza la legge di cui parliamo, il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe aver esistenza. Allora che leggete un libro, che cosa avviene nel vostro spi-

rito ? Voi percepite colla vista delle lettere : con queste percezioni visuali son legate le percezioni de' suoni , e nascono perciò in voi le percezioni de' vocaboli ; colle percezioni dei vocaboli son legate le idee degli oggetti : senza questo doppio legame fra la scrittura alfabetica , ed i vocaboli , fra i vocaboli , e le idee , il genere umano avrebbe forse potuto arrivare a quello stato di conoscenze , in cui oggi lo vediamo ? Se non avessimo immaginazione , la nostra vita intellettuale incomincerebbe in ciascuno istante , senza progredire giammai. Ma l' immaginazione senza una legge , riproducendo con disordine le nostre percezioni, non sarebbe differente della follia. Giovanetti , voi non dovete passare superficialmente su le verità psicologiche, che io vi presento. Meditatele attentamente , se volete far qualche progresso nella filosofia.

La tendenza , che hanno i nostri pensieri ad eccitarsi vicendevolmente è stata chiamata *associazione d' idee. Dugald Stewart* non trova esatta questa espressione. Se essa s' impiega , egli dice , per denotare la legge , che regola la successione di tutti i nostri pensieri , in tal caso si da al vocabolo *idea* un senso molto esteso. Le rimembranze , i giudizî, i raziocinî , le passioni , in una parola, tutte le modificazioni dello spirito , di cui abbiamo coscienza , all' infuori delle sensazioni propriamente dette , sono eccitate all' occasione l' una dall' altra in' una serie di pensieri ; in maniera che se ammettiamo , che la serie de' nostri pensieri sia una serie di idee , egli bisogna che il vocabolo *idea* denoti tutte queste modificazioni diverse.

Ma mettiamo maggior precisione nelle nostre dottrine. Che noi ripetiamo i giudizî , i raziocinî , e gli atti di volontà , che abbiamo altre volte avuto di noi circa un oggetto, è questo un fatto incontrastabile , ma non si deve confondere la ripetizione di questi pensieri coll' associazione di cui parliamo. L'associazione è indipendente dalla volontà ; ma non può dirsi lo stesso de' giudizî , de' raziocinî , de' voleri. Non si

dee confondere il sentimento di un raziocinio col raziocinio stesso. Si può ripetere il sentimento del raziocinio, senza che il raziocinio si ripeta : il sentimento riprodotto del raziocinio rende bensì presente allo spirito il raziocinio fatto ; ma noi spesso ritroviamo difettosi i raziocinî fatti, i giudizî, che altre volte abbiamo pronunciato , i voleri che abbiamo altre volte fatto. Allora che il sentimento riprodotto rende presente allo spirito un raziocinio fatto altre volte , possono avvenire tre casi ; o lo spirito trova esatto questo raziocinio , o lo trova difettoso, o solamente lo percepisce : nel terzo caso egli non fa alcun raziocinio ; ma ha solamente il concetto del determinato raziocinio : tanto nel primo, che nel secondo caso , egli fa un nuovo raziocinio, il quale non dee riguardarsi come un effetto della immaginazione, ma della facoltà meditativa. L' associazione non riguarda dunque , che le sole idee sensibili , cioè le idee sensibili degli oggetti esterni , la cui riproduzione può chiamarsi propriamente *immaginazione;* e le idee sensibili del proprio *me* , e delle sue modificazioni, la cui riproduzione può chiamarsi *concezione.* L' associazione influisce ne' nostri giudizî , ne' nostri raziocinî , ec. Ma essa non si dee confondere con questi atti del pensiere, ed in rigor filosofico non appartiene , che alle sole idee sensibili.

§. 30. *La percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte* : è questa la legge detta *associazione delle idee.* Applichiamola alle diverse classi de' fatti intellettuali , che essa esprime. L' idea della spezie fa parte dell' idea dell' individuo ; quella del genere fa parte di quella della spezie ; abbiamo spiegato tutto ciò nella logica. Se dunque percepiamo un oggetto A , il quale appartenga alla stessa spezie , o allo stesso genere di un altro B , che avevamo prima percepito , percepiamo in tal caso una parte di B ; in forza dunque della legge generale enunciata , la percezione di A riprodurrà la percezione intera di B , e di tutto ciò , che avevamo percepito insieme con B. Vado in un teatro, ed odo cantare un' aria che mi dà molto piacere : dopo alcuni

giorni vado in un altro, ove tutti i cantori sono diversi; odo cantare l'aria stessa: nello istante si riproducono le percezioni tutte, che componevano la percezione complessa del primo teatro. Ora l'aria seconda si può riguardare come un individuo diverso dell'aria prima, poichè i due cantori essendo diversi, hanno un suono di voce diverso; ma essendo, tanto le parole, che la musica delle due arie, le stesse; queste due arie hanno un' identità specifica.

Questa sola verità nondimeno non è sufficiente per ispiegare, perchè fra i tanti oggetti, che hanno l'identità specifica, o generica con quello che attualmente percepiamo, si riproduca piuttosto la percezione di uno, che di un altro. Io veggo un giardino dopo di averne veduti tanti altri, per qual ragione, fra i tanti che io aveva percepiti, si riproduce piuttosto la percezione di uno che di un altro? Abbiam osservato, che un principio di attenzione, o, il che vale lo stesso, di analisi, è una condizione necessaria alla immaginazione; ora le diverse serie de' pensieri che si riproducono, dipendono dalla diversità degli atti dell'analisi. Se avete più volte, o per più lungo tempo prestato attenzione all'oggetto A, che a tanti altri dello stesso genere, o della stessa spezie di quello che attualmente percepite; l'immaginazione riprodurrà la percezione di A piuttosto, che degli altri. Così fra i tanti giardini che ho veduto si risveglierà l'idea di quello, che più volte, o per più lungo tempo, ho osservato.

Similmente se percepiamo un oggetto, e prestiamo un'attenzione parziale ad una delle sue parti; si riprodurrà la percezione di quello, il quale ha una parte identica con quella, che è l'oggetto dell'attuale attenzione. Se mi si presenta un uomo di una grande altezza, ed insieme di un volto elegante; se io presterò attenzione alla sua altezza, mi si risveglieranno le idee degli uomini di alta statura; se poi presterò attenzione all'eleganza del suo volto, mi si riprodurranno le idee di coloro, che nell'eleganza del volto il rassomigliano.

§. 31. La serie de' fantasmi dee incominciare dalle sensazioni. La diversità di queste serie considerata nel loro principio dipende, come abbiamo osservato, dalla diversa attenzione, che prestiamo agli oggetti percepiti per mezzo de'sensi, e da' diversi legami, che l' abitudine ha formato fra i nostri pensieri. Principiata la serie de' fantasmi, possono farsi due supposizioni. Si può supporre sospesa l' influenza della volontà sul corso de' nostri pensieri. In secondo luogo si può supporre la serie dei fantasmi come modificata dall' attività dello spirito il che vale quanto dire, che il corso de'fantasmi si può considerare come essendo sotto l' influenza della nostra volontà.

Nella prima supposizione avviene, che in virtù dell' associazione delle idee un fiume perenne di pensieri passa nel nostro spirito necessariamente, ed il nostro spirito in questo stato è solamente passivo. Accade sovente che si passi con rapidità da un soggetto all' altro, senza che sia possibile su le prime, di vedere il rapporto, che gli lega; ed è necessaria molta riflessione a quell' istesso, nel cui spirito ha avuto luogo questo passaggio, per assicurarsi dei pensieri intermedi. Nel mezzo di una conversazione si parla del tradimento operato contro d' un capo da' suoi inferiori: uno degli astanti tosto domanda: *quanto valeva il denaro romano?* Una tale quistione sembra dislocata, e pure è essa un affetto naturale dell' associazione delle idee. L' idea del tradimento di cui si parla fa pensare al tradimento di Giuda Iscariote, ed alla somma che ne fu il prezzo. Questa serie d' idee passa con tal rapidità per lo spirito di colui che parla, che se gli si domandasse come è stato egli menato a questa quistione, sarebbe forse, al primo momento, imbarazzato a rispondervi. E qui vi prego di notare, che una idea, a cui non si è prestata attenzione, e che in conseguenza è tosto obbliata, può nulladimeno servire ad introdurne nello spirito delle altre.

Alcune volte il fiume de' pensieri è interrotto, ed essi se-

guono un nuovo canale, per cagion delle idee, che ci son suggerite dagli altri uomini, o dagli oggetti sensibili, che ci circondano, e ci colpiscono.

La seconda supposizione si è quella che riguarda la serie de'fantasmi sotto l'influenza della volontà. Lo spirito può scegliere uno de'pensieri, che formano la serie, ritenerlo presente, e farne l'oggetto particolare della sua attenzione. Con questo mezzo egli può regolare il corso naturale dei suoi pensieri, e fargli prendere diverse direzioni. Veggo un palagio, dirigo la mia attenzione alle vetrate delle finestre, e veggo alcuni vetri rotti: tosto si riproduce l'idea di un tempio nelle cui finestre io aveva ancora osservato de'vetri rotti; la percezione del tempio è molto complessa: io posso dirigere la mia attenzione a varie sue parti, e secondo questa varia direzione posso far nascere nel mio spirito diverse serie di fantasmi; così posso dirigere la mia attenzione alla forma interiore del tempio, ed allora si riprodurranno le percezioni di quei templ, che nella forma interiore son simili al primo; posso dirigere la mia attenzione a qualche quadro, e riprodurre così una serie d'idee di quadri analoghi al primo. Suppongo che io diriga la mia attenzione al pergamo, tosto si riprodurrà l'idea di un oratore, che ho inteso dal pergamo predicare; questa idea mi riprodurrà quella di un giardino, in cui col predicatore ho avuto un discorso. L'idea del giardino è anche molto complessa, io posso dirigere la mia attenzione a varie sue parti, e così far nascere nel mio spirito diverse serie di fantasmi. Suppongo, che io rivolga la mia attenzione alla moltitudine degli alberi: questa riprodurrà l'idea di un folto bosco, l'idea del bosco risveglierà, quella di un cervo che nel bosco ho veduto, quella del cervo risveglierà l'idea di una cucina, in cui ho veduto un cervo ucciso; e se in questa ultima dirigo la mia attenzione a' vasi di rame, che vi ho veduto, si riprodurrà un' altra serie di fantasmi; se poi le dirigo al cuoco, che nella cucina preparava un pranzo, la serie dei fantasmi sarà diversa. Ecco come lo spirito può dirigere la se-

rie dei suoi fantasmi, e deviare il corso naturale del fiume de' suoi pensieri.

Nelle spiegazioni rapportate io ho supposto come incontrastabile l' influenza della volontà su i nostri pensieri. Fra i tanti oggetti sensibili, che mi colpiscono, io posso attendere a questo piuttosto che a quello, a seconda del mio volere. Fra i tanti pensieri, che si presentano insieme al mio spirito, io posso sceglierne uno piuttosto che un'altro, per farne il soggetto della mia meditazione, e del mio studio. Così avendo studiato le matematiche, io posso nel momento dirigere la mia attenzione ad uno fra i tanti teoremi geometrici piuttosto che ad un altro.

§. 32. I fantasmi possono essere svegliati o da altri fantasmi, o da percezioni di oggetti presenti. I fantasmi prodotti nel secondo modo sono più vivi, e più commoventi di quelli prodotti nel primo modo. Osserviamo ciò che ci accade alla vista del ritratto di un amico assente. È certo, che l' idea di lui si ravviva per la rassomiglianza, e che le passioni cagionate da questa idea, come la gioja, o la tristezza, si fortificano e prendono nuovo vigore. Due cose concorrono a produrre questo effetto; un' impressione presente ed una relazione di similitudine. Se la pittura non rassomiglia al nostro amico, o se non è destinata a rappresentarlo, non ci farà altresì pensare a lui. Se il ritratto è assente come la persona, l' anima può passare ancora dall' idea dell' uno a quella dell' altra; ma questa idea invece di animarsi s' indebolirà nel passaggio. Se per la prima volta entro nella camera di studio di un mio amico morto, tosto, insieme col fantasma di lui si destano in me una moltitudine di sentimenti. mi sembra quasi vederlo assiso sulla seggiola, in cui per l' ultima volta l' ho veduto: le mie viscere sono tutte commosse, e questa vivacità e consistenza dell' immagine di lui, non vi è stata altre volte, in cui l' immagine è stata svegliata da un fantasma antecedente. Egli è certo, che non avvi idea, a cui la distanza non faccia perdere la forza, mentre la sola prossimità dell' oggetto, quantunque i sensi non

lo scoprono ancora, ne rende molto viva, e commovente l' idea che si sveglia. Nel primo caso il fantasma dell' oggetto è svegliato da altri fantasmi, nel secondo caso è svegliato dalla percezione di un altro oggetto presente ai sensi. Concludiamo: *Le percezioni degli oggetti presenti rendono i fantasmi, che vi si associano, più vivi e commoventi di quelli, che sono svegliati da altri fantasmi.*

I fantasmi svegliati dalle percezioni di oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante· È questo un altro fatto, che riguardo all' associazione delle idee, ci mostra l' esperienza. Il nome di *Cesare* pronunziato eccita una sensazione: questo si riferisce ad un oggetto, cioè a colui, che pronuncia *Cesare*; ma la persona di colui, che pronuncia *Cesare*, non è un oggetto che faceva un tutto colla persona di *Cesare*, come lo faceva la toga insanguinata di questo generale. Il fantasma svegliato dalla vista di questa, dee dunque riuscire più vivo di quello svegliato dalla pronuncia del vocabolo *Cesare*.

Da ciò avviene, che prendiamo molto piacere, a visitare le terre classiche, i luoghi ove sono stati soliti ad abitare gli autori, di cui ammiriamo le opere, i campi, che hanno servito di teatro alle azioni eroiche. La veduta di questi luoghi celebri accende il genio dell' oratore, e del poeta.

L' influenza degli oggetti sensibili, per risvegliare le idee, ed i sentimenti, che vi son legati, sembra dipendere, in gran parte, dalla durata della loro azione. Quando una serie di pensieri, è eccitata da un fantasma, che ha fatto nascere gli altri, sparisce subito, una serie di altri fantasmi vi succede, e questi si allontanano sempre più dal primo. Quando l'oggetto reale ci colpisce, avviene il contrario: la causa, che eccita la serie delle idee è stabile, ed agisce costantemente su di noi; tutti i pensieri, tutti i sentimenti, che hanno con essa qualche rapporto, si presentano in folla allo spirito con una rapida successione: essi fortificano scambievolmente il loro effetto, e tutti cospirano a produrre la stessa impressione generale.

§. 33. *Hume* ha ridotto a tre classi i principî, su de' quali si fonda l' associazione delle idee ; la similitudine , la contiguità del tempo , e del luogo , e la relazione di causa o di effetto. Tutte e tre queste spezie di principî son comprese nella legge generale che abbiamo enunciato nel §. 28. cioè: *la percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte*. Nel §. 29. abbiamo fatto vedere, che la similitudine fra il genere e la spezie, fra la spezie e l' individuo, è uno de' principî dell' associazione delle idee, compreso nella legge generale rapportata. Questa relazione di similitudine si estende molto più di quello che potrebbe credersi a prima vista. *L'allitterazione* è l' indentità de'vocaboli nella loro lettera iniziale: questo principio di associazione regola i redattori de'dizionarî. È evidente, che la rima può riferirsi ancora alla similitudine.

Riguardo alla contiguità del tempo e del luogo osservate, che alcune cose hanno esistenza nello stesso luogo , e nello stesso tempo ; e perciò il fantasma del luogo si associa col fantasma di tutto ciò ch' è stato insieme in quel luogo, così l' idea di un tempio risveglia l'idea dell'oratore, che in quel tempio ha predicato, e di tutti gli altri oggetti che erano allora nel tempio. Similmente le idee di quelle cose , che nel tempio si seguono immediatamente l' una all' altra , si associano nello spirito: così se dopo la predica ho veduto un amico , che da più tempo era assente; l' idea del tempio richiamerà quella della predica, e questa quella dell'amico. La ragione si è, che le percezioni che si seguono immediatamente, si possono riguardare come parte di un tutto successivo, come le diverse sezioni di un fiume corrente. Queste contiguità di luogo , e di tempo sono dunque de' casi particolari della legge generale: *la percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte*. Lo stesso deo dirsi della relazione di causa , e di effetto. Le idee di causa, e di effetto si associano insieme; l'idea del fumo risveglia quella del fuoco. Questo ultimo principio di associazione è dunque ancora compreso nella legge generale enunciata.

# CAPO V.

## DELLA SINTESI.

§. 34. La coscienza e la sensibilità ci danno gli oggetti dei nostri pensieri: la prima ci dà il *me*, e le sue modificazioni; la seconda ci dà gli oggetti esterni, ed i loro rapporti col *me*. Tutti questi oggetti si presentano insieme al *me*: la sua prima operazione è di separarli, e l' analisi è la prima operazione dell' attività dello spirito. In seguito de'primi atti dell' analisi nasce l'immaginazione: questa concorre colla coscienza, e colla sensibilità a render presenti allo spirito gli oggetti de' nostri pensieri: le due prime incominciano la nostra vita intellettuale: l' immaginazione rende permanenti i prodotti dell' analisi.

Tutti gli oggetti de'nostri pensieri son già presenti allo spirito: egli ha già tutti i materiali, per elevare l'edifizio delle sue conoscenze, egli non dee altro fare che dividerli, e riunirli secondo il suo disegno: l' analisi gli divide, la sintesi gli riunisce. *La sintesi è la facoltà di riunire le percezioni, che l' analisi aveva separate*. L' analisi è dunque una condizione essenziale per la sintesi.

Non credo esser necessario di avvertirvi che questi due vocaboli *analisi, e sintesi* non hanno qui lo stesso senso, in cui sono stati usati nella logica. Ivi disegnavano due spezie di metodo scientifico; qui denotano due facoltà elementari dello spi-

rito umano. Nel metodo di analisi hanno luogo le operazioni di tutte e due queste facoltà, poichè in questo metodo si decompone per comporre di nuovo.

§. 35. Ritornando alla facoltà della sintesi, vi fo osservare che gli esempi di una tal facoltà si offrono incessantemente a voi. Da molto tempo avete formato de'giudizi; ora nel giudizio si unisce il predicato al soggetto; il giudizio è dunque un'azione della sintesi. Allora che dite: *io son sensitivo,* voi riunite la sensazione al vostro *me*: allora che dite *il sasso è pesante*, riunite il peso al sasso. Vi ho fatt'osservare, che tanto la coscienza, che la sensibilità ci danno delle percezioni di soggetti modificati: l' analisi in seguito decompone gli oggetti percepiti nel soggetto, e nelle sue diverse modificazioni: il giudizio riunisce questi elementi divisi, e compone di nuovo l' oggetto percepito. Il giudizio è dunque, in ultimo risultamento un prodotto della sintesi.

Negli esempi recati la sintesi riunisce gli elementi reali di un oggetto reale, e gli riunisce perchè nella natura si trovano uniti. Io chiamo questa spezie di sintesi *sintesi reale*. Così dicendo: *io son sensitivo*, si riuniscono al *me* le sensazioni; ora tanto l'*io*, che le sensazioni son cose reali, e nella natura le sensazioni sono unite al *me*. Questa sintesi copia dunque, dirò così, la natura; ed è perciò che io la chiamo *sintesi reale*.

§. 36. Lo spirito non solamente decompone, e ricompone la percezione complessa degli oggetti reali, ma avvicina inoltre, e soprappone, per dir così, l'uno all'altro gli oggetti che nella natura son divisi, ed in seguito del paragone si forma le idee di alcune relazioni, che unisce all'idea dell' oggetto paragonato. Due alberi colpiscono i miei occhi in un giardino, non solamente io posso osservare le qualità reali di ciascun albero, e formare tanti giudizi riunendo queste qualità al soggetto, ma posso ancora paragonare un albero con un altro, e dire in seguito: *l' albero A è più alto dell' albero B: le frondi dell'albero A son più verdi di quelle*

*dell'albero B*. I predicati *più alto*, *più verdi*, denotano alcune *relazioni*, alcuni *rapporti*, alcune *proprietà relative*: tutte queste denominazioni significano lo stesso.

Questi rapporti son reali per lo spirito, ma non hanno alcuna realtà nel soggetto del giudizio: essi non aggiungono nulla al soggetto in se stesso considerato. Non si potrebbe dire dell'albero A, che sia più alto dell'albero B, se l'albero B non avesse esistenza. Ora supponendo, che l'albero B non influisca affatto su l'albero A; è evidente, che il predicato *più alto* non può denotare altra cosa se non che una semplice veduta dello spirito, e non già una realtà dell'albero A. Lo spirito avendo insieme le percezioni dell'albero A, e dell'albero B, riferisce l'una all'altra; quest'azione di riferire l'una all'altra queste due percezioni, o per dir meglio l'uno oggetto all'altro, io la chiamo *paragone*. In seguito del paragone nasce nello spirito l'idea espressa da'vocaboli *più alto*; questa spezie d'idee io la chiamo *rapporto*. Il paragone è un'azione dello spirito, ed il rapporto è un idea dello spirito. Pel paragone non basta, che si abbiano nello spirito insieme le due percezioni dell'albero A, e dell'albero B; ma è necessaria l'azione che riferisce l'albero A all'albero B. L'avere dunque insieme nello spirito due percezioni non è lo stesso del *paragonarle*. Il rapporto è un'idea dello spirito, la quale nasce in seguito del paragone, e non è altra cosa fuori di quest'idea. Sono assiso su di una seggiola: un altr'uomo sopravviene, e siède alla mia sinistra: questo avvenimento non aggiunge nè toglie alcuna cosa al mio essere; intanto dopo che quest'uomo si sede alla mia sinistra, posso formare il seguente giudizio: *io sono alla dritta di quest'uomo*: ora quest'*essere alla dritta* è un rapporto di situazione, che io acquisto dopo la venuta di quest'uomo; ma un tal rapporto non è mica una realtà; esso non è altra cosa che un'idea del mio spirito.

Lo stesso dee dirsi de'rapporti di similitudine. Un uomo nasce in America, il quale mi rassomiglia il più perfettamente

che si può nel volto , nella forma del corpo , ed in tutti i membri, si dirà forse, che una piccola realtà chiamata *rapporto di similitudine* sia partita dall' America , per riporsi sul mio corpo ? O pure si dirà che una piccola realtà sia partita dall' Europa , per riporsi in America sul corpo del mio simile ?

Allora che dico : *la mia camera è uguale alla vostra* , il predicato *uguale* non esprime alcuna realtà , la quale convenga alla mia camera, poichè se esprimesse una realtà, questa converrebbe alla mia camera, sebbene non vi fosse la vostra. Similmente non può riguardarsi come una realtà , la quale convenga alla vostra camera , poichè in tal caso dovrebbe convenirle , sebbene non vi fosse la mia. Ora un tal predicato suppone l'esistenza di tutte e due le camere. Sarebbe forse un tal predicato un modo, il quale quantunque unico, converrebbe a due soggetti distinti? Chi può asserire una tale assurdità ?

I termini delle relazioni sono reali , ma le relazioni sono solamente idee dello spirito. Quell' azione dello spirito dalla quale nascono le relazioni , o i rapporti , io la chiamo *sintesi ideale*: per distinguerla dalla sintesi reale, poichè altrove vi dimostrerò , che il rapporto fra la modificazione , ed il soggetto , e quello fra l' effetto e la causa sono de' rapporti naturali , e che non ve ne ha altri che lo sieno.

Se il giudizio affermativo può essere un prodotto della sintesi, poichè unisce il predicato al soggetto, sembra, che non possa dirsi lo stesso del giudizio negativo, in cui dal soggetto si separa il predicato. Rispondo, che il giudizio negativo suppone il paragone del predicato col soggetto , ed in questo paragone consiste la sintesi: dopo del paragone nasce la percezione del rapporto di ripugnanza, o di non esistenza fra il predicato , ed il soggetto, lo spirito unisce all' idea del soggetto quella del rapporto di ripugnanza, o di non esistenza, e forma il giudizio, il quale consiste appunto in questa unione. Il giudizio dunque è sempre un prodotto della sintesi.

§. 37. Dalla sintesi ideale nasce il *generaleggiare* delle idee, di cui abbiamo parlato nel capitolo terzo, e che dee ancora per poco richiamare la nostr'attenzione. Da quanto abbiamo detto nel capitolo citato si deduce, che per la formazione di un' idea generale son necessarie l' analisi, e la sintesi. Suppongo un uomo in un' isola deserta: egli vede per la prima volta un albero: dopo qualche tempo ne vede un altro; per l' associazione delle idee, l'immaginazione alla veduta del secondo albero riproduce l'idea del primo: egli paragona queste idee, paragonandole scovre la loro similitudine, e così nasce l' idea generale.

Si vede chiaro da ciò, e da quanto abbiamo più ampiamente spiegato nel capitolo terzo della logica, e nel capitolo terzo della psicologia, che per la formazione delle idee generali è necessaria l'astrazione, che è una delle specie dell'analisi. Lo spirito separa dalle due idee individuali due idee astratte: vedendo l' identità di queste si forma l' idea generale. Ciò merita una più estesa spiegazione.

L' idea della figura di un corpo, che avete nelle mani, è un' idea astratta, un' idea, che entrava nella composizione dell' idea totale di questo corpo, e che voi avete separata, per considerarla sola, per occuparvene esclusivamente. Ma quest' idea è nel medesimo tempo individuale: essa vi mostra la figura del corpo, il quale è nelle vostre mani, e non la figura di ogni altro corpo. Fa d' uopo dunque, che molte idee astratte si paragonino insieme, e che in questo paragone perdendo, per una nuova decomposizione, la loro individualità, divengano comuni, o generali: ciò avviene, perchè in questa nuova decomposizione le due idee divengano perfettamente identiche; e lo spirito nel paragone scovre la loro identità. Così dopo di aver avuto l' idea astratta di un cubo piccolo, e di un cubo grande, è necessario paragonare queste idee, e separando con nuovi atti di analisi la determinazione della lunghezza de'lati, i quali terminano le facce de' due cubi, formarsi due idee astratte, le quali scovrendosi perfettamente

identiche divengono generali. Quest'ultima astrazione può chiamarsi *intellettuale*.

L'idea astratta *suono* può venirci da una campana, da un istrumento di musica, dalla voce di un uomo. L'idea astratta *sapore* può venirci dal pane, dal vino, da una pesca. In una parola un'idea astratta ci può venire da tutti gli oggetti, ne'quali si trova una stessa cosa. Ora le stesse cose son ripetute ne'differenti oggetti della natura; il verde è ripetuto in tutte le foglie degli alberi, il sapore in tutti gli alimenti. Dopo una prima analisi, che ci dà le idee astratte individuali, è necessaria la sintesi ideale, la quale paragona quelle idee astratte individuali: nel paragone v' interviene un nuovo atto di analisi, ed è quello con cui lo spirito separa in queste idee tutte le determinazioni, che le rendono individuali; è necessario un atto il quale separi ciò che non è fisicamente separabile, e che i sensi non possono separare; è necessario lasciare indeterminate queste idee; ora nulla d' indeterminato può cadere sotto i sensi, ed aver esistenza nella natura: come separare, per mezzo de' sensi, da due lunghezze le determinazioni di quattro palmi, per esempio e di cinque palmi, per lasciare l'idea indeterminata della lunghezza? Intanto in questa ultima separazione, in questa nuova decomposizione intellettuale si formano le idee generali. Le idee astratte hanno incominciato ad essere individuali, la sintesi ideale, ed una nuova analisi con una nuova sintesi ideale le ha rese generali. I nomi *proprî* corrispondono ad idee individuali; i nomi *appellativi* corrispondono ad idee generali.

§. 38. L' idea generale è dunque l'idea di ciò che hanno d' identico più individui: essa è un rapporto di similitudine. La quistione delle idee generali ha molto occupato i filosofi: essa gli ha ancora divisi. È da sorprendersi leggendo non solamente gli antichi, ma i moderni filosofi, che abbiano in questa materia potuto servirsi di un linguaggio vago, oscuro, e visibilmente contraddittorio.

Le idee generali, si domanda, sono esse delle idee? La

quistione così posta, e presa alla lettera, merita appena una risposta, tanto essa è identica. Si può forse domandare, se un colore rosso sia un colore, se un sapore dolce sia un sapore?

Ciò che si appella *idea generale* è realmente un' idea, o pure non è essa altra cosa che un vocabolo? Allora che pronunciate il nome proprio di un individuo, che avete veduto, la percezione del suono si associa a quella di questo individuo, e la riproduce, e voi provate nel tempo medesimo due percezioni, una sensazione di suono, ed un fantasma, il quale è la riproduzione di un complesso di percezioni, che la vista vi aveva dato. Allora che pronunciate un vocabolo generale, un nome *appellativo*, per cagion di esempio, il vocabolo *uomo*, oltre della percezione del suono, che la pronunciazione di questo vocabolo in voi produce, si desta in voi anche un' altra percezione, di cui questo vocabolo *uomo* è il segno, e che esso risveglia? Ecco, giovanetti, enunciata la quistione in un modo chiaro, e preciso.

Alcuni filosofi pretendono che co'nomi proprî si associino le idee degl' individui; ma che co' nomi appellativi non si associi alcuna idea; e che le idee generali non sono altra cosa che questi vocaboli, e nulla sono fuori di questi vocaboli. L' idea generale è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui; ora se lo spirito umano non fosse capace d' idee generali, egli non conoscerebbe le similitudini degli oggetti particolari, il che è contrario alla testimonianza della propria coscienza. Se lo spirito umano non fosse capace d' idee generali i termini generali sarebbero de'vocaboli voti di senso; conseguenza egualmente smentita dall' intima coscienza. Ognuno fa differenza fra uno che intende un discorso sebbene composto di espressioni generali, ed un altro che non lo intende: nel primo al pronunciar de'vocaboli si destano, oltre di alcune date sensazioni di suono, anche certe idee distinte da queste sensazioni, laddove nell' altro si destano le sole sensazioni di suono. I filosofi i quali negano le idee ge-

nerali asseriscono, che l' idea generale è la stessa cosa del termine generale, e non è mica distinta dal termine generale; ma se l' idea generale non è distinta dal termine generale, allora i vocaboli non sono i segni delle nostre idee, poichè il segno è ciò la cui idea eccita l' idea di un' altra cosa. Quasi tutt' i vocaboli di ciascuna lingua essendo vocaboli generali, nella supposizione che non ammette altre idee fuori delle individuali, le lingue sarebbero composte di vocaboli voti di senso, ed i dotti che ragionano sarebbero dei pappagalli. Perchè al vedere un uomo, che non abbiamo giammai veduto, noi diciamo, *è un uomo?* Se non avessimo un' idea universale di questa specie, come vi rapporteremmo quest' individuo? L' esistenza delle idee generali nello spirito è talmente attestata dall' intima coscienza, che si dura fatica a supporre, che vi sia stato chi l' abbia contrastata.

Quando parleremo dell' influenza del linguaggio su le nostre conoscenze, si dileguerà qualunque dubbio che potrebbe sorgere circa la dottrina esposta.

§. 39. Vi ha una sintesi ideale, che prescinde interamente dagli oggetti esistenti. Dopo di aversi lo spirito formato alcune nozioni astratte ed universali, egli può riunirle in certe idee complesse, e cercare in seguito di conoscere le relazioni di queste idee. È questa, per lo appunto, la sintesi ideale della matematica pura. Dopo di aversi lo spirito, nel modo che spiegheremo particolarmente nell' ideologia, formato la nozione dell' unità, può, ripetendo questa idea, ed aggiungendola a se stessa, formarsi l' idea de' numeri; ed indi può determinare le relazioni di queste idee. Così, per cagion di esempio, lo spirito si forma le idee de' numeri 2, e 4 ed indi determina la relazione di queste idee, conoscendo, che 2 è la metà di 4; e che il 4 è doppio di 2; che il 2 preso due volte forma il 4, e che tolto dal 4 rimane 2: ed altre simili relazioni ideali. Con questa operazione sintetica ha esistenza la scienza chiamata *aritmetica*. Si-

milmente dopo di aversi lo spirito formata la idea della linea retta, può, ripetendo questa idea in diversi modi, formarsi le diverse idee delle figure rettilinee, ed indi determinare le relazioni ideali di queste idee; e con questo lavoro intellettuale si forma la Geometria.

In siffatto procedimento non si richiede altra condizione, se non che l' assenza della contradizione nelle idee complesse, o sia la possibilità del concetto; ma lo spirito prescinde dalla realtà de' suoi concetti nella natura. Vi sia, o non vi sia un triangolo nella natura, nulla impedisce, che ilgeometra stabilisca le verità geometriche circa il triangolo, e le relazioni fra il triangolo ed il quadrato. Lo spirito in questa sintesi ideale non esce fuori del proprio pensiere; e la legge logica del pensiere è il principio di contradizione. Perciò questa sintesi non si riferisce ad alcun oggetto reale; e le conoscenze della matematica pura sono reali per lo spirito, ma ipotetiche per la natura.

A questa stessa specie di sintesi ideale appartengono molte nozioni complesse di morale. Lo spirito combinando l' idea di omicidio con quella di padre, si forma l' idea complessa di *parricidio*. Ed un legislatore può stabilire delle pene per questo delitto, senza conoscerne l' esistenza, e può eziandio conoscere, che questo delitto è più atroce del semplice omicidio.

Per determinare il linguaggio su di questa materia, chiameremo *relazioni reali*, quelle relazioni, che non sono semplici vedute dello spirito, ma relazioni realmente esistenti, come sono quella che passa fra la modificazione e il soggetto, e quella che passa fra l' effetto e la causa; chiameremo *relazioni logiche* le relazioni che sono semplici vedute dello spirito come sono quelle di *identità*, e di *diversità*, di *uguaglianza* e di *disuguaglianza ec.*

Chiameremo poi *sintesi ideale oggettiva* quella che fa conoscere le relazioni logiche fra gli oggetti reali; e *sintesi ideale soggettiva* quella, che fa conoscere le relazioni logiche fra le nostre idee.

§. 40. Voi avete l' idea delle ali, avete anche quella di un cavallo: l'intima coscienza vi attesta, che potevate formarvi l' idea di un cavallo alato. Questa idea non ha un oggetto reale a cui corrisponda; non vi sono nella natura de' cavalli alati, ma le idee parziali, di cui si compone, corrispondono a degli oggetti reali. Le ali son reali negli uccelli, ed il cavallo è un animale di un uso frequente nella società. Similmente voi potete formarvi l' idea di un uomo col capo di cane: il capo del cane è reale nel cane, ed il busto del corpo dell' uomo è reale nel corpo umano; ma un corpo, le cui parti sieno la testa del cane ed il busto dell'uomo, non ha nella natura alcuna esistenza. Voi avete l'idea del colore del latte, e del colore dell'oro, di un fiume, e di un monte; e voi potete formarvi le idee di un fiume di latte, e di un monte di oro. Riunendo le idee di una grandezza notabile, e della forma del corpo umano possiamo formarci l' idea di un gigante; riunendo le idee di una picciolezza notabile, e quelle della forma del corpo umano, ci formiamo l' idea di un pigmeo. Possiamo ugualmente combinare nello stesso corpo, ma in parti diverse, la grandezza, e la piccolezza. Così possiamo formarci l' idea di un corpo umano col busto di pigmeo, e colla testa di gigante. Similmente possiamo combinare, in una sola idea, le idee di più parti, e di più modi di oggetti diversi, e creare così un oggetto chimerico. Posso idearmi un corpo colla testa di uomo; ma il cui colore nel volto sia verde, e ne' capelli rosso, co' piedi di cavallo, colla coda di cane, con tre occhi nella fronte ec. Possiamo combinare in una sola idea le idee di più oggetti interi. Così possiamo formarci l' idea di un vascello, di un palagio, di un uomo con un serpente nel tergo. Concludiamo: *Lo spirito umano ha la facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponda alcun oggetto naturale, diverse percezioni, che hanno ciascuna un oggetto naturale.* Io chiamo questa spezie di sintesi *sintesi immaginativa*. Dagli esempi addotti vedete bene, che questa sinte-

si immaginativa può eseguirsi in più maniere, 1.° riunendo alla idea di un tutto naturale quella della parte di un altro tutto naturale: a ciò può riferirsi l' esempio del cavallo alato, 2.° aggiungendo ad un tutto spogliato col pensiere del suo modo, o de' suoi modi naturali ; il modo, o i modi di altri oggetti naturali: a ciò si possono riferire gli esempl recati del fiume di latte, del monte di oro, del gigante, del pigmeo, e del corpo umano colla testa di gigante, ed il busto di pigmeo, 3.° combinando in una sola idea le idee di più parti, o di più modi di oggetti diversi, o formando tutte e due queste combinazioni: a questo terzo modo di sintesi immaginativa può ridursi l' esempio nel penultimo luogo di sopra recato, 4.° combinando in una sola idea le idee di più oggetti interi, a ciò si possono ridurre gli ultimi esempl. Possiamo formare altre combinazioni a piacere: così riunendo all' idea di un modo quella di personalità il poeta personifca le virtù, i vizl ec.

In qualunque spezie di sintesi immaginativa, lo spirito non combina, se non le idee, che l' analisi aveva separate. La analisi è dunque in qualunque caso una condizione indispensabile per la sintesi.

§. 41. La sintesi immaginativa, che alcuni filosofi chiamano semplicemente *immaginazione*, non ha un oggetto reale naturale; ma l' uomo ha il potere di effettuare alcuni, de' suoi prodotti. Questi possono perciò dividersi in due classi, ed offrirci un soggetto diverso di meditazione: alcuni, nati dal pensiere senza oggetto reale naturale possono dall' opera dell' uomo ricevere l' esistenza, ed essere sommessi a' sensi: altri nati dal pensiere son diretti solamente al pensiere medesimo, e gli offrono de' piaceri proprl dell' uomo. Incominciamo dall' esame de' primi.

Giovanetti, gettate uno sguardo attento su la natura, ed osservate l' impero, che l' uomo vi esercita. Che cosa presenta essa mai la terra abbandonata a se stessa, priva dell' opera dell' uomo, se non se un aspetto tetro, e spaven-

tevole ? montagne e pianure oppresse da folte boscaglie, oscure, ed impenetrabili, abitate da animali carnivori, e feroci, da insetti e rettili velenosi e micidiali. Osservate poi la terra medesima in quelle stesse contrade, sotto l' azione dell' essere ragionevole, ed attivo : vedrete delle deliziose campagne, degli alberi collocati ad una giusta distanza fra di essi, adorni di un' amena verdura, carichi di frutti, che coi loro variati colori, producono su gli occhi un energico incantesimo, colle loro grate esalazioni allettano l' odorato, e co' loro soavi sapori spandono sul senso del gusto dei nuovi piaceri. Vedrete delle vasche nelle cui limpide cristalline acque guizzano de' vivi pesci ; osserverete dei ridenti ruscelli, che, inaffiando gli alberi, e le piante, vi mantengono la vegetazione e la vita. Scorgerete degli ameni viali, che vi presentano una superficie ben levigata, una figura rettangolare, coi lati adorni di ombrosi alberi: gli vedrete intersecati nelle giuste distanze da altri viali consimili, e sarete colpiti dall' aspetto di magnifiche fontane situate negli angoli di questi ameni viali. Tal' è lo spettacolo, che vi presenta una villa deliziosa. Ma questa villa non è mica un prodotto cieco della natura : essa è l' opera dell' uomo, il quale ha combinato i materiali della natura per produrre lo spettacolo, che vi ho descritto. Una tale opera ha avuto la sua nascita nel pensiere dell' uomo, e questo pensiere imperando sul corpo umano, l' ha effettuata al di fuori. Essa è un prodotto della sintesi immaginativa, la quale combinando insieme le percezioni che l' analisi aveva diviso dal gruppo delle impressioni sensibili, ha formato il quadro ideale di questa villa, che la mano dell' uomo ha effettuato.

I prodotti della sintesi immaginativa non sono dunque di una stessa spezie. Niuno di essi ha un modello nella natura; ma tutti nascono nel pensiero; alcuni nondimeno di essi dopo di esser nati nel pensiero, son capaci di essere effettuati al di fuori. L' artista è limitato nella sua esecuzione dalla natura stessa : egli non può creare a suo grado : dee con-

tentarsi di correggere, di migliorare, di abbellire. Non gli è permesso di ripetere tutte l' esperienze per osservare l' effetto delle disposizioni, che egli ha in veduta. Bisogna dunque che abbia presente al pensiere tutto il quadro che disegna, e che applichi a questo quadro immaginario il suo giudizio. Egli dee aver la facoltà di giudicare con anticipazione dell' effetto, che produrrebbero questi oggetti nati nel pensiere, se avessero un' esistenza al di fuori, e colpissero i nostri sensi. Questa facoltà costituisce ciò che *lord Chatam* chiamava *l' occhio profetico del gusto*. Quest' occhio vede tutte le bellezze di cui un luogo è suscettibile, molto tempo prima che vi fossero prodotte: quest' occhio all' istante in cui confida alla terra un arboscello, si colloca, supponendolo cresciuto, sotto le sue foglie, e gode dell' aspetto che esso dee offrire da tutti i punti donde si osserva.

Tutte le arti meccaniche son un prodotto della sintesi immaginativa; essa è perciò l' origine della civiltà dei popoli. Tutte le arti meccaniche sono o primitive, o miglioratrici. Quelle servono a produrre i materiali, queste a migliorarli. La caccia, la pesca, la pastorizia, l' agricoltura, la metallurgia sono le arti primitive, tutte le altre appartengono alle miglioratrici. Or tanto le une che le altre nascono dalla combinazione di diverse percezioni in una complessa, a cui, sebbene non corrisponda alcun oggetto naturale, può nondimeno per l' opera dell' uomo corrispondere un oggetto sensibile. Il pensiere, che tirando con un arme qualunque si uccide un animale, ha dovuto precedere la caccia, quello di poter prendere coll' uso di alcuni strumenti de' pesci la pesca, quello del vomere l' arare la terra. Gli oggetti reali sono o naturali o fattizi, un animale è un oggetto reale naturale, un vascello è un oggetto reale fattizio. Noi siamo circondati da oggetti fattizi, da oggetti naturali modificati dall'opera umana. Osservate quel palagio ove abitate, esso è l' opera dell' arte non della natura; ma prima di costruirsi se n' è dovuto formare il disegno nel pensiere; è stato necessario di

combinare insieme tante percezioni, che lo spirito aveva separate dagli oggetti a lui offerti dalla natura. Dite lo stesso della veste con cui vi coprite, del letto ove dormite, delle vivande di cui vi nutrite.

Da ciò vedete, che si dee dividere la sintesi immaginativa in due spezie, cioè in *sintesi immaginativa civile*, ed in *sintesi immaginativa poetica*. La prima ha per termine delle sue operazioni gli oggetti reali ma fattizî; la seconda si riferisce ad oggetti chimerici cioè ad oggetti che nè la natura, nè l'arte produce; ma che il poeta finge, che vi sieno.

§. 42. Allora che l'analisi del filosofo separa il modo dal soggetto, non fa altra cosa se non che attendere al modo senza attendere al soggetto; ma non dà mica al modo la sussistenza del soggetto, essa non riguarda questo modo come una persona; se facesse altrimenti il filosofo non si distinguerebbe dal poeta. I vocaboli astratti del filosofo, *moto, solidità, colore, sensibilità, attenzione ec.* denotano solamente de'modi, ma non già delle persone: essi esprimono solamente un atto dell'analisi non già un atto della sintesi immaginativa. Il linguaggio del poeta è diverso: egli personifica le qualità delle cose. L'amore, la giustizia, la virtù, la febbre, la vittoria, non sono altra cosa che modi, il poeta unisce alle idee di questi modi l'idea di *persona*, e così personifica gli accidenti. Questa sintesi immaginativa dà al poeta de' prodotti meramente immaginarî, che non solamente non hanno un esistenza nella natura; ma che non possono effettuarsi giammai. Gli oggetti reali sono o naturali, o fattizî: le *dive* del poeta non sono nè dell' una, nè dell'altra spezie: esse son cose immaginarie.

Questa personificazione forma una parte delle bellezze della poesia. Il Tasso nel principio del canto terzo personificando l' aurora, scrive elegantemente così:

» Già l' aura messaggiera erasi desta
» Ad annunziar che se ne vien l' aurora ,
« Ella intanto s' adorna , e l' aurea testa
» Di rose colte in paradiso infiora.

Bellissima è anche la stanza prima del canto decimoquarto.

» Usciva omai dal molle e fresco grembo
» De la gran madre sua la notte oscura ,
» Aure lievi portando , e largo nembo
» Di sua rugiada preziosa , e pura.
» E scuotendo del vel l'umido lembo,
» Ne spargeva i fioretti , e la verdura :
» E i venticelli dibattendo l' ali ,
» Lusingavano il sonno dei mortali.

La sintesi immaginativa del poeta riunisce alla testa ed al petto di donna, il corpo di cane, le zampe di leone, la coda di serpente , e le ali di uccello, e forma un mostro, a cui dà il nome di *sfinge*. Un tal mostro rimane nella sola fantasia del poeta.

L' oggetto principale della poesia si è di crear de' piaceri per l' immaginazione. Essa non perde di mira questo scopo anche allora che si versa su cose reali : che cosa essa fa in questo caso ? Allontana dall' oggetto tutto ciò che è contrario alle affezioni , che vuol destare , e vi riunisce tutto ciò che concorre a destarle, e così il suo quadro si trova quasi sempre difforme dall' originale. Chi presenterebbe su la scena un'azione tragica tal quale essa è realmente accaduta, sarebbe nel pericolo di annojare gli spettatori. Al teatro l'eroe dee tuttora parlare conformemente al suo carattere ed alla sua posizione: il poeta riunisce in una conversazione sovente di una mezz' ora tutt' i tratti del carattere sparsi in tutta la vita del suo eroe. Quando il poeta pone un eroe in scena gli fa dire della maniera la più eloquente, ed armo-

niosa ciò che dee dire ; niun eroe intanto ha fatto tali discorsi. È impossibile, che l'eroe del poeta abbia parlato in versi, e che abbia fatto all'improvviso quei discorsi, che il poeta ha impiegato alcune volte un mese a comporre.

La sintesi immaginativa crea de'piaceri sensibili, producendo degli oggetti fattizi, ma reali ; e crea de'piaceri immaginari formando delle combinazioni, che l'uomo non ha il potere di far reali; e le quali son dirette solamente al pensiere.

Ciò che vi ho detto su le cinque spezie di sintesi, cioè su la sintesi *reale*, la sintesi *ideale oggettiva*, la sintesi *ideale soggettiva*, la sintesi *immaginativa civile*, e la sintesi *immaginativa poetica*, è della più alta importanza.



# CAPO VI.

## DEL DESIDERIO E DELLA VOLONTA'.

§. 43. La coscienza, e la sensibilità offrono allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri. L' analisi gli decompone, l'immaginazione rende permanenti i prodotti dell' analisi; la sintesi gli ricompone, e gli riunisce. Ma chi dirigerà, per la costruzione dell'edifizio delle nostre conoscenze, le operazioni dell' analisi, e della sintesi? Ecco, giovanetti, l'oggetto del presente esame. La risposta alla quistione enunciata si presenta tosto al mio spirito, e presentata al vostro la troverete soddisfacente. Allora che la vostra mano somministra il cibo alla vostra bocca, chi regola i suoi moti? È senza dubbio la vostra volontà. Ma qual cosa mai eccita la vostra volontà a volere i moti della vostra mano? È certamente il desiderio. Ma donde nasce il desiderio? Dal dolore della fame, e dal piacere del mangiare. Eccovi dunque la serie delle modificazioni del nostro spirito. Alcune nostre sensazioni son piacevoli, altre son dolorose; questo è un fatto. Io non esamino, se vi sieno delle sensazioni indifferenti; ma l' esistenza del piacere, e del dolore è incontrastabile. Al piacere, segue una modificazione dello spirito, che chiamiamo *desiderio*; al dolore segue una modificazione, che chiamiamo *avversione*: questa consistendo nel desiderio della cessazione del dolore, può riguardarsi come una spezie di desiderio. Al de-

siderio segue un' azione dello spirito, che chiamiamo *volere*. La facoltà di volere si chiama *volontà*, e si chiama ancora volontà l' atto di questa facoltà, il quale abbiamo chiamato *volere*. Agli atti della volontà seguono le operazioni dell' analisi, e della sintesi. Ecco determinata in poche parole l'influenza della nostra facoltà di volere su le operazioni dell'intelligenza. Ma sviluppiamo più ampiamente questo impero della volontà su le nostre operazioni intellettuali.

§. 44. Trasportiamoci a'primi istanti della nostra vita intellettuale. Una moltitudine di sensazioni modifica in uno stesso istante lo spirito, e per rendere più semplice la nostra ricerca, limitiamoci alle sensazioni della vista. Allora che i raggi della luce colpiscono i nostri occhi, il moto impresso nella retina si comunica al cervello, e questo moto del cervello è seguito da una modificazione nello spirito, la quale chiamiamo sensazione. Ora tosto che lo spirito riceve una moltitudine di sensazioni, dee riceverne qualcheduna, che sia piacevole, se le altre non lo sono; oppure che sia più piacevole delle altre. Se tutte le sensazioni fossero indifferenti, lo sviluppo dell' intelligenza umana, ed il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe mica aver esistenza. Se tutte le sensazioni fossero indifferenti, lo spirito rimarrebbe in uno stato di letargo, e l' edifizio intellettuale non potrebbe costruirsi. Questa ipotesi è contraria a' fatti, che osserviamo, ed allo stato della nostra fisica organizzazione. Supponiamo dunque, che qualche oggetto produca sensazioni più piacevoli, tosto nasce nello spirito il desiderio di queste sensazioni.

Quì mi domanderete, il desiderio è esso una modificazione dello spirito distinta dalla sensazione piacevole, o pure è la sensazione piacevole stessa? Nella filosofia morale di questi elementi, io proverò, che il desiderio consiste in una unione di percezioni piacevoli, e dolorose; e che non è altra cosa diversa da questo insieme di percezioni piacevoli, e dolorose. Ma comunque la cosa fosse, la quistione nulla cambia alla

genesi della volontà, che ho in veduta di spiegare. Nato il desiderio, lo spirito agisce, cioè produce un atto di volontà. Ma che cosa vuole egli mai? Egli vuol provare questa sensazione isolata dalle altre; in conseguenza egli vuole 1°. che cessi, per quanto è possibile, l'impressione degli altri oggetti su di lui, 2°. che si aumenti l'impressione dell'oggetto piacevole. Questi atti della volontà son seguiti da un moto del cervello, il quale è seguito da un moto dell'organo, che si porta verso l'oggetto esteriore. La volontà produce dunque una modificazione nel corpo.

Noi abbiamo quì due serie di fatti in ordine inverso; 1°. azione dell'oggetto su l'organo, dell'organo sul cervello, e del cervello su lo spirito; 2°. azione dello spirito sul cervello, del cervello su l'organo, che si dirige verso l'oggetto.

Gli organi esteriori de' sensi, il cervello e lo spirito possono dunque, e debbono esser considerati in due stati interamente opposti. Nel primo l'organo, e il cervello ricevono il moto dal di fuori; nel secondo il cervello, e l'organo ricevono il moto dallo spirito. Nel primo stato la modificazione dello spirito nasce dall'impressione del cervello; nel secondo l'impressione del cervello nasce dall'azione dello spirito. Nel primo stato lo spirito è *passivo*; nel secondo è *attivo*; poichè nel primo riceve una modificazione, nel secondo modifica il corpo. Sensibilità passiva, attività, ecco due attributi, che l'esperienza ci forza di riconoscere nello spirito.

Sebbene la direzione degli organi renda più forte l'azione dell'oggetto su lo spirito, pure se egli non concentrerà su quest'oggetto la sua attività, l'attenzione non avrà esistenza. Dalla volontà di avere isolata questa sensazione piacevole nasce dunque il concentramento dell'attività dello spirito su di essa. Questo concentramento sembra consistere nel ritenere questa sensazione avuta, e nello escludere gli altri oggetti, che si offrono nel medesimo tempo al pensiero. Noi non conosciamo la natura di quest'azione; ma l'azione è un fatto,

che l' intimo senso ci rivela. Quest' azione dello spirito viene in seguito del volere, l'influenza dunque della volontà si estende su lo spirito stesso. Il concentramento dell' attività dello spirito su l' oggetto piacevole, rende la sua sensazione più chiara, il che vale quanto dire, che isola questa sensazione dalle altre e la distingue. L' allontanamento degli organi dagli altri oggetti, e la loro direzione su l'oggetto piacevole , l' allontanamento dal pensiere degli altri oggetti , e la sua direzione verso l' oggetto piacevole, sono de'fatti che avvengono nel corpo , e nello spirito in seguito del volere ; dopo di questi fatti la percezione dell' oggetto s' isola e diviene distinta. Ecco ciò che un' esperienza incontrastabile ci rivela. Le operazioni dell'analisi dipendono dunque dalla volontà. Lo stesso dee dirsi delle operazioni della sintesi , le quali suppongono quelle dell' analisi.

L' influenza della volontà su le nostre operazioni intellettuali , sarà in ciò che segue più ampiamente spiegata.

§. 45. Se mi domanderete, perchè ho distinto la volontà dal desiderio, vi risponderò, che vi son de' desiderî non seguiti dalla volontà. Un idropico, malgrado il desiderio di bere, si astiene dall' acqua. Lo spirito non è libero nel desiderio; ma è attivo e libero nel volere.

Osservate ancora , che non si dee confondere il volere col *deliberare*. La *deliberazione* viene in seguito dell'esperienza: questa ci attesta, che vi sono de' piaceri seguiti da gran dolori. Un uomo che trovasi riscaldato trova piacere a bagnarsi coll' acqua fresca ; ma ciò impedendogli la traspirazione gli reca in seguito de'gravi dolori. Un uomo trova gran piacere al giuoco; egli è possessore di una mediocre somma di danaro : giuocando la perde : questa perdita è seguita da tutti i dolori dell' indigenza, e da' rimorsi, che l' accompagnano. Di quanti dolori è sovente cagione l' eccesso del bere , e del mangiare! Similmente vi son de'dolori seguiti da gran piacere. Un uomo ha la terzana; la chinachina gli reca del disgusto : ma questo disgusto è seguìto dalla sanità. Avver-

tito l' uomo dall' esperienza, che vi son de' piaceri, i quali son seguìti da maggiori dolori, e dolori seguìti da maggiori piaceri, nasce in lui all' idea del piacere, e del dolore la deliberazione, la quale consiste nel paragonare il piacere o il dolore, che si ha in veduta, colle sue conseguenze; ed in seguito di un tal paragone ha luogo il volere. Ma ciò non avviene ne'primi istanti della nostra vita intellettuale: in questi il desiderio è tosto seguìto dal volere. Un più ampio esame della volontà è riserbato nella filosofia morale.

—o—

# CAPO VII.

## DELLA MEMORIA, DELLA REMINISCENZA, DELLA DIMENTICANZA.

§. 46. Far l'analisi delle facoltà dello spirito significa, determinare le facoltà elementari dello stesso; ma qual sarà il segno per conoscere, che una facoltà sia distinta da una altra, e che sia una facoltà elementare? Noi non possiamo conoscere le facoltà dello spirito in altro modo se non che per mezzo delle loro operazioni. Noi distingueremo dunque due facoltà dello spirito fra di esse, allora che ci faranno percepire oggetti diversi, o allora che un'operazione può andar disgiunta dall'altra. Noi riguarderemo come elementare una facoltà, allora che la sua operazione non può decomporsi, ed in conseguenza non può spiegarsi col concorso di più facoltà: l'*io* è distinto da *un fuor di me*. La coscienza che è la facoltà di percepir il *me*, e le sue modificazioni, è dunque distinta dalla sensibilità, che è la facoltà di percepire gli oggetti esterni, che agiscono su di me. Inoltre si può dirigere la sua attenzione agli oggetti esterni, ed acquistare di essi, mediante la meditazione, delle cognizioni esatte; intanto si può ignorare il sistema delle facoltà dello spirito, poichè la meditazione in questo caso non si dirige su ciò che offre la coscienza, ma su ciò che offre la sensibilità, quindi un fisico, il quale non è giammai rientrato nella solitudine del suo intendimento, non avrà le nozioni esatte delle facoltà dello spirito, e sarà im-

barazzato a spiegare i fatti intellettuali. Il meditare su la coscienza non è dunque la stessa cosa che il meditare su le sensazioni. La coscienza dee dunque riguardarsi come una facoltà distinta dalla sensibilità.

Sebbene un oggetto non possa essere immaginato senza esser prima sentito, pure può esser sentito senza esser immaginato. L' *immaginazione* è dunque distinta dalla coscienza, e dalla sensibilità.

Gli oggetti possono essere presenti allo spirito, senza essere decomposti; l'*analisi* è dunque distinta dalla conscienza, e dalla sensibilità, ma è essa ancora distinta dalla immaginazione? Un principio di analisi è necessario acciò abbia luogo la immaginazione. Ma da ciò non segue, che l' analisi sia la stessa cosa dell' immaginazione, ma solamente una condizione, perchè l'immaginazione abbia esistenza; e sebbene l'immaginazione si riguardasse come l'effetto dell'analisi, non segue perciò, che l' immaginazione non si debba considerare come distinta dall' analisi. Inoltre sembra, che lo spirito sia passivo nell'immaginazione, ed attivo nell'analisi, come chiaramente spiegheremo in appresso. L' analisi è dunque distinta dalla coscienza, dalla sensibilità e dall'immaginazione.

La sintesi, la quale ricompone, e riunisce, è distinta da tutte e quattro le facoltà enunciate. Il desiderio può stare senza il volere; il desiderio è dunque distinto dalla volontà. Niuna operazione delle facoltà enunciate può decomporsi, nè spiegarsi col concorso delle altre; esse son dunque tutte elementari; può nondimeno eccettuarsi il desiderio, il quale, secondo la dottrina che spiegheremo nella filosofia morale, essendo uno stato misto dell' anima può spiegarsi col concorso di altre facoltà.

La coscienza, e la sensibilità fanno incominciare la nostra vita intellettuale; l' analisi viene in seguito, ma l' analisi è sotto la influenza della volontà mossa dal desiderio; il desiderio poi viene immediatamente dopo il piacere ed il dolore: quindi segue immediatamente la volontà. A questa segue

l'analisi, indi l'immaginazione, la quale, riproducendo i prodotti dell' analisi, somministra de' materiali alla sintesi, la quale è ancora sotto l' influenza della volontà. Sensibilità, Coscienza, Desiderio, volontà, analisi, immaginazione, sintesi, ecco l' ordine cronologico delle facoltà dello spirito.

Spiegare il sistema delle facoltà dello spirito significa determinare le facoltà elementari dello stesso, ed il loro ordine. Noi abbiamo fatto l' una e l' altra cosa; abbiamo dunque spiegato il sistema delle facoltà dello spirito. Un tal sistema è luminoso, ed è da meravigliarsi, che i filosofi non l' abbiano veduto.

§. 47. Fra le facoltà elementari dello spirito abbiamo numerato l'*immaginazione*, cioè la facoltà di riprodurre le percezioni nell' assenza degli oggetti. Questa operazione è il fondamento dell' esperienza. Allora che veggo dell' acqua, per poter dire: *l' esperienza attesta che il bere dell' acqua estingue la sete*, è necessario, che si riproduca la percezione del bere dell' acqua, della sete, e di quel modo di essere, che segue al bere dell' acqua, ma questa sola operazione è insufficiente senza il *riconoscimento*, cioè, senza il sentimento di averla avuta. Se non riconosco di averla avuta, non potrò dire; *l' esperienza mi attesta*: questa espressione significa: *i sensi mi hanno fatto percepire*. Il riconoscimento è dunque necessario per l' esperienza. Alcuni filosofi perciò, distinguendo l' immaginazione dalla memoria e facendo consistere la prima nella facoltà della riproduzione delle idee, essendo assenti i loro oggetti, e la seconda nella facoltà di riconoscerle, cioè di avere il sentimento di averle avute, ripongono la memoria fra le facoltà elementari dello spiririto.

Ma esaminando attentamente l' origine di questo fatto intellettuale, che chiamiamo *riconoscimento*, si vede, che esso è un effetto dell' associazione delle idee, che abbiamo spiegata nol capitolo quarto. Io suppongo di aver veduto un uomo in un tempio, allora che veggo quest' uomo in una villa, la percezione parziale di quest' uomo risveglierà la percezione to-

tale, cioè la percezione del tempio con quest' uomo; la percezione dell' uomo di cui parlo si trova dunque nel mio spirito raddoppiata, una fa parte della percezione totale del tempio, un' altra fa parte della percezione totale della villa : lo spirito ha il sentimento di queste due percezioni complesse; in ciascuna delle quali entra come parte la percezione dello stesso uomo; ed in questo sentimento consiste per lo appunto il *riconoscimento*. Se vedendo questo uomo, la sua vista non ci risvegliasse niuna idea, benchè veduto l' avessimo le migliaja di volte, non ci accorgeremmo di averlo altra volta avuto dinanzi. Allora che poi la sua vista ci risveglierà le altre idee, che erano unite alla sua, riconosceremo di averlo altra volta veduto, perchè ne troveremo duplicata l'idea, l'una congiunta alla serie delle percezioni, che attualmente insieme con lui ci son fatte dagli altri oggetti presenti, l' altra congiunta alla serie delle percezioni, che ci si risvegliano del luogo, e delle altre circostanze in cui l'abbiamo prima veduto. Questa doppia idea, che abbiamo di lui, fa che lo stess' oggetto da noi si consideri e come presente e come assente, e quindi abbiamo il sentimento di averlo altre volte veduto: se due sono le serie d' idee dalle circostanze passate, che la sua presenza ci desta, noi ci ricordiamo di averlo veduto due volte, se tre, tre volte, se niuna, non ne abbiamo alcuno riconoscimento.

Avviene alcune volte che l' immaginazione risveglia alcune idee, senza il sentimento di averle avute. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiere, che io mi trovo aver letto in un libro, senz' avere il sentimento di averlo letto. Un tal fatto si spiega coll' osservazione antecedente. Se io ho avuto la percezione A, unitamente alla percezione B, ritornandomi A con C, mi ritornerà B; ma per lo riconoscimento di A è necessario, che abbiano luogo nel mio spirito queste due serie di percezioni, cioè A C, A B; ora può darsi, che in vece delle quattro percezioni A C, A B, abbiano luogo solamente queste tre percezioni A C B, allora la percezione

B essendo unica non porta con se il riconoscimento, siccome nol porta la percezione A; sebbene questa serva a far nascere la percezione B. Se avendo concepito il pensiere di risolvere una quistione, ho letto in un libro la soluzione della stessa, può essere che, ritornandomi in mente la quistione, questo pensiero riproduca quello della soluzione senza riprodurre quello del libro, in cui l'ho letto. In tal caso il pensiere della soluzione non si trova in due serie di percezioni, e non è unito col sentimento del me presente, e del me passato.

Non mi sembra dunque necessario di riporre fra le facoltà elementari dello spirito la memoria. Il riconoscimento può spiegarsi per mezzo dell' associazione delle idee, che è la legge dell' immaginazione.

§. 48. L' ultima osservazione, che abbiamo fatta, ci dà il motivo di spiegare un altro fatto intellettuale. Supponiamo, che avendo avuto la percezione A unitamente alla percezione B, riprodotta la percezione A per mezzo de' sensi, si riproduca la percezione B per mezzo della immaginazione; in tal caso, come abbiamo detto, non avremo il riconoscimento della percezione A. Supponiamo però che la percezione B riprodotta per mezzo della immaginazione, risvegli le percezioni socie C, D, e si raddoppii, esistendo il fantasma B colle attuali percezioni sensibili, e coi fantasmi degli oggetti percepiti per mezzo de' sensi insieme colla percezione sensibile B, cioè colle percezioni C, D; avremo allora queste percezioni A B, B C D. Supponiamo di nuovo, che lo spirito attendendo alla percezione D, questa risvegli le percezioni socie A. C, e si raddoppii, avremo allora queste serie di percezioni nel tempo stesso, A B, B C D, D A C; ma in tal caso avremo la percezione di A raddoppiata; nascerà, in conseguenza, il riconoscimento di A; ora un tal riconoscimento non è stato immediato alla riproduzione della percezione A, ma è venuto in seguito alla riproduzione della percezione D. Il riconoscimento della percezione A non immediato ma *mediato*, cioè avvenuto per mezzo della ri-

produzione della percezione D, io lo chiamo *reminiscenza.*

Vedete bene da ciò che ho detto, che la reminiscenza è un effetto dell'associazione delle idee, e che non abbiamo, in conseguenza, bisogno di riporla fra le facoltà elementari dello spirito.

Gli esempi della reminiscenza sono frequenti nella vita umana : ho veduto Tizio in un tempio, seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone; Tizio mi ritorna dinanzi, io nol riconosco; egli mi dice: ricordatevi, che mi avete veduto nel tal tempio; l' idea del tempio si risveglia allora unitamente a quella delle persone, che erano unite a Tizio, e si raddoppia, poichè va unita tanto colle attuali percezioni sensibili, che co' fantasmi delle persone, che io aveva vedute nel tempio con Tizio: o, il che vale lo stesso, perchè va unita tanto col sentimento del me presente, che con quello del me affetto di modificazioni passate, io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone, che erano con Tizio: queste risvegliano l'idea di Tizio, la quale perciò si raddoppia, ed io allora dico a lui: appunto me ne ricordo, io vi ho veduto nel tal tempio, in compagnia delle tali persone. Il riconoscimento di Tizio è dunque un effetto prodotto non già dalla riproduzione semplice della percezione di Tizio; ma dalla riproduzione delle percezioni delle persone, che erano in compagnia di lui: un tal riconoscimento costituisce la reminiscenza o la rimembranza.

§. 49. Alcune volte avviene che la riproduzione della percezione A, produca un riconoscimento dubbio, in modo, che presentato di nuovo a' nostri sensi l' oggetto, dubitiamo se l' abbiamo percepito. La ragione di un tal fatto si è, che caduto di nuovo l' oggetto sotto i nostri sensi; l' immaginazione riproduce la sua percezione in un altra serie di percezioni; ma in un modo sì oscuro, che se ne ha una coscienza molto languida. Altre volte avviene, che riprodotta coi sensi la percezione A, riconosciamo di avere altre volte percepito l' oggetto; ma non sappiamo denotare il tempo, il luogo e le altre circostanze in cui l' abbiamo percepito. La ragio-

ne di questo fatto si è, perchè, riprodotta per mezzo de' sensi la percezione A, l'immaginazione la riproduce in un'altra serie di percezioni ; ma con questa diversità , che riproduce la percezione A con una chiarezza sufficiente , e le altre percezioni, che vi si erano associate, le riproduce in un modo sì oscuro, che se ne ha una molto languida coscienza.

Avviene ancora , che riprodotta co' sensi la percezione A, ci sembri di averla altra volta avuta in un tal tempo, in un tal luogo , e nelle tali circostanze , ma dubitiamo se questa percezione attuale sia effettivamente la stessa, cioè dubitiamo, se l' oggetto che attualmente percepiamo per mezzo de' sensi, sia lo stesso di quello che abbiamo altre volte percepito: sono stato più volte in un giardino: una volta sola ho veduto colà un uomo , che non aveva giammai veduto: quest' uomo mi ritorna in una strada per la seconda volta dinanzi: l' immaginazione mi riproduce la sua idea colla serie delle idee , le quali formavano l' idea totale del giardino da me più volte veduto : l' idea di quest' uomo si riproduce in un modo oscuro , laddove la serie delle altre idee parziali del giardino si riproduce in un modo sufficientemente chiaro: io dico allora: è certo che nel tal giardino ho veduto un uomo che io non aveva prima veduto; mi sembra , che sia quell' istesso, che io ora vedo, ma non potrei con certezza affermarlo.

Osservate, che tutti i fatti di cui ho parlato nel presente §., possono ancora avvenire , se la percezione A si riproduce per mezzo dell' immaginazione , e non per mezzo dei sensi, come abbiamo fin qui supposto.

L' ultimo fatto , di cui ho parlato, ci presenta l' opportuna occasione di fare una distinzione fra *dimenticarsi* , *e non ricordarsi*. Chi sa d' aver avuto un' idea, e non può richiamarla chiaramente dice essersene dimenticato; chi non sa di averla avuta è quegli che non si ricorda.

Tutti i fatti intellettuali dunque, che riguardano la memoria, si spiegano per mezzo della immaginazione, e della legge dell'associazione delle idee, che l'immaginazione segue ne'suoi atti diversi

# CAPO VIII.

## DEL SONNO E DE' SOGNI.

§. 50. QUASI la metà della nostra vita scorre dormendo: questo stato giornaliero del nostro spirito non lascia di presentarci de' fatti, che meritano la nostra attenzione; tentiamo di spiegarli per mezzo dell' analisi, che abbiam fatto delle facoltà dello spirito.

La quistione principale psicologica su i sogni si è: quale è lo stato dello spirito nel sonno? O in altri termini: quali sono le facoltà, che continuano ad essere in esercizio, e quali son quelle il cui esercizio è sospeso?

È naturale di credere, che quando siamo più inclinati a dormire, che a vegliare, lo stato del nostro spirito si approssima più a quello, che esso riveste dormendo, che a quello che serba vegliando. L'esperienza c'insegna, che quando cerchiamo il sonno, ci sforziamo di allontanare, per quanto possiamo, tutte le occasioni di sviluppare l' attività del nostro spirito, e perciò evitiamo, per quanto ci è possibile, di dirigere la nostra attenzione su di tutto ciò, che potrebbe interessarci. Allora che al contrario desideriamo di restare svegliati, dirigiamo la nostra attenzione su di qualche soggetto proprio a mettere in esercizio le nostre facoltà di analisi e di sintesi.

Alcune serie di suoni dispongono al sonno: tali sono il ron-

zamento delle api, il mormorio di un ruscello, la lettura di un discorso, il quale non ci interessa. Questa classe di suoni distrae l'attenzione, che lo spirito è portato a dare a'suoi pensieri, e non è di tal natura da richiamarla a se. Si osserva ancora, che i bambini, e gli uomini poco abituati alla meditazione, dormono facilmente. Occupati abitualmente dagli oggetti de' sensi, tosto che non han più bisogno di questi, le loro facoltà intellettuali divengono inattive. Queste osservazioni ci menano a stabilire, che nel sonno l' esercizio delle facoltà di analisi, e di sintesi è sospeso, e che la nostra volontà perde allora quella influenza su lo spirito, e sul corpo, che aveva durante la veglia. Lo spirito nella veglia è insieme passivo, ed attivo; nel sonno è solamente passivo. L'immaginazione riproduce alcune percezioni; queste si seguono secondo la legge dell'associazione delle idee, senza che lo spirito possa dirigere questa serie, e farle cambiare il corso naturale.

§. 51. Se io pronunzio un vocabolo, si desta in voi necessariamente una certa data sensazione di suono: non è in vostro potere di fare che questa sensazione sia tutt' altra di quel che è. Tosto che si desta in voi questa sensazione di suono, l'immaginazione riproduce l'idea associata a quel vocabolo, questa riproduzione è anche indipendente dalla vostra volontà. Se voi dirigete gli occhi su di un libro aperto, si riproducono nel vostro spirito alcune date sensazioni visuali dei caratteri scritti nella pagina esposta a' vostri occhi: voi potevate non aprire il libro, e non dirigere i vostri sguardi su la pagina, di cui parliamo; ma posto che i vostri sguardi son così diretti, non è in vostro potere d'impedire le sensazioni della vista, che ne seguono: in questa supposizione, queste sensazioni sono indipendenti dalla volontà; ora colle sensazioni de' caratteri son legate le sensazioni di certi dati suoni; la immaginazione dunque riproduce necessariamente queste percezioni di suoni; ed indi riproduce necessariamente ancora le percezioni di cui i dati suoni sono i segni: queste

riproduzioni dell'immaginazione sono dunque ancora indipendenti dalla volontà. Lo spirito perciò è passivo nelle sensazioni, nei fantasmi, e nella coscienza di tutte e due queste spezie di modificazioni, la quale è ad esse inseparabile. Lo spirito essendo, come abbiam detto, solamente passivo nel sonno, segue che in questo stato possonsi considerare in esercizio solamente la sensibilità, e l' immaginazione.

Ciò supposto, lo spirito nel sonno può riguardarsi, o come privo di qualunque sensazione, ed occupato di una serie di fantasmi solamente; o modificato da sensazioni, e fantasmi insieme; o finalmente privo di sensazioni, e di fantasmi. Non è tempo di esaminare, se questo ultimo stato sia possibile; parleremo di ciò a suo luogo.

De' cinque sensi, de' quali siam dotati, l'esercizio di quelli dell' odorato, dell' udito e del gusto, non è perenne ancora nella veglia: quello della vista soffre dell' interruzione per l' abbassar delle palpebre, e può soffrirne per una sottrazione volontaria degli occhi all' azione della luce. Il solo senso del tatto *passivo*, cioè il contatto coi corpi esterni è in un continuo esercizio, e non è in potere dello spirito il sospenderlo. Nel sonno può cessare l' esercizio di tutti i sensi; ma il contatto coi corpi esterni non può non esservi; ciò non ostante può supporsi che questo contatto non produca alcuna sensazione nello spirito. Il sonno in cui si suppongono cessate tutte le sensazioni può chiamarsi *sonno profondo*. La differenza fra il sonno profondo e la veglia non é solamente in ciò, che nel primo stato son cessate affatto le sensazioni, laddove non sono cessate nel secondo; ma la principal differenza si è, che nella veglia lo spirito ha il potere di mettere in esercizio tutti i sensi, che non vi sono: mentre un tal potere manca affatto nel sonno profondo.

Ma non sempre che il sonno ci prende, cessano interamente in noi le sensazioni. Un urto che ricevasi, un qualche rumore, che ci venga all'orecchio, o un' altra impressione, è sufficiente ad eccitare una sensazione ma non sì vi-

va, che vaglia a svegliarci, è questo lo stato ordinario del sonno.

La differenza dunque fra il sonno, e la veglia, mi sembra che possa consistere in due cose, 1.° nel sonno lo spirito è solamente passivo; 2.° nel sonno l'esercizio della sensibilità o è interamente cessato; o pure è molto limitato avuto riguardo a quello della veglia.

§. 52. Ammesso il fatto della sospensione nel sonno, dell' influenza della nostra volontà su le facoltà intellettuali, e sul corpo, si possono fare due supposizioni; si può supporre, che gli atti della volontà non abbiano luogo nel sonno; si può ancora supporre, che questi atti sieno inefficaci. La prima supposizione, secondo *Dugald-Stewart*, non sembra conforme ai fatti. In un sogno, egli dice; noi ci crediamo in pericolo, e vogliamo chiamare altri a soccorrerci. Questo volere ordinariamente è senza effetto. Nel corso di un sogno che ci spaventa, noi sentiamo che ci sforziamo di toglierci per mezzo della fuga al pericolo, che ci sovrasta: malgrado ciò noi restiamo coricati nel nostro letto. Il più sovvente in questi casi sogniamo, che tentiamo di sottrarci al pericolo, ma che qualche ostacolo ci trattiene. In quella modificazione particolare, che si denota col nome d'*Incubo*, si ha la conscienza dell'impotenza, in cui si è di agire sul corpo. Da questi fatti deduce il nomato filosofo, che l' esercizio della volontà non è mica sospeso nel sonno, ma solamente la sua influenza su lo spirito e sul corpo. Ma il raziocinio di questo valent' uomo non mi sembra giusto.

Fa d' uopo distinguere la riproduzione degli atti della volontà dalla riproduzione della coscienza di questi atti. Una tal distinzione mi sembra, che ci venga somministrata da fatti intellettuali, i quali ci si presentano alla giornata. Allora che io vi narro le risoluzioni, che ho preso in certe circostanze della mia vita, è certo che il sentimento di quei miei voleri, i quali in quelle circostanze ebbero esistenza nel mio spirito, si riproduce, ma è certo ugualmente, che ritro-

vandomi nel momento della narrazione in circostanze diverse, quei miei voleri non si riproducono. Io vi narro, che alla vista del pericolo, di essere inseguito da'ladri, presi la risoluzione di fuggire; è certo, che nel narrarvi ciò, io non rinnovo quella risoluzione, poichè se la rinnovassi fuggirei nel momento della narrazione; che cosa dunque in questo caso si riproduce nel mio spirito? Si riproduce certamente il solo sentimento di quel volere. Lo stesso avviene quando ritrovandoci in disposizioni contrarie, ci pentiamo di alcune risoluzioni prese, di alcuni sentimenti provati, si riproduce allora la coscienza di quelle risoluzioni, di quei sentimenti; ma le risoluzioni, ed i sentimenti non mica si riproducono.

Ciò supposto, potrebbe benissimo accadere, che nel sonno, ne' casi enunciati, si riproduca il sentimento di quei voleri di cui si è parlato, non già il volere stesso: si riprodurrà il sentimento del voler parlare, ma non già il volere stesso, il sentimento di volere la fuga, ma non il volere stesso. Possiamo dunque riguardare lo spirito nel sonno come perfettamente passivo.

Nel §. 28. ho osservato: che in rigor filosofico l' associazione non appartiene, che alle sole idee sensibili, che si può avere l' idea di un raziocinio fatto senza che si ripeta il raziocinio stesso; e che si può eziandio aver l' idea di un volere, senza ripetere il volere stesso. Supporre con *Dugald-Stewart*, che l' attività dello spirito sia sospesa nel sonno, e che insieme non sia sospeso l' esercizio della volontà è una contradizione. Lo spirito spiega eminentemente la sua attività nell' esercizio del volere; come dunque sarebbe egli insieme passivo nel sonno, e nell' esercizio della sua attività di volere? Se il corso de' pensieri nel sonno segue la sola legge di associazione; se questa non riguarda che le sole idee acquistate, e non mica gli atti dell'attività dello spirito, fa d' uopo riguardare come sospeso, nel sonno, l' esercizio della volontà.

§. 53. Lo spirito nel sonno è interamente passivo, nella

veglia è insieme passivo , ed attivo. Ma qual causa sospendendo l'attività dello spirito il fa passare dalla veglia al sonno ? Io lo ignoro , e dopo questa confessione non si ha altra domanda a farmi. Io credo , che l' esperienza mi abbia fatto ammettere il fatto della sospensione dell' attività dello spirito nel sonno. Riguardando questo fatto come primitivo , ed inesplicabile, parmi che con esso, e con quello, che stabilisce la limitazione della sensibilità nel sonno , si possono spiegare gli altri fatti , che il sonno ci presenta.

I filosofi comunemente asseriscono, che nel sonno gli oggetti assenti si riguardano come presenti. Gl' idealisti, e gli scettici han preso da ciò argomento per impugnare la realtà delle nostre conoscenze sensibili. Chi ci assicura , hanno eglino detto , che la nostra vita non sia un lungo sogno , e che siccome nel sogno si vede come reale ciò che non è, così non accada anche lo stesso nello stato che noi chiamiamo veglia ? Ma il principio da cui partono, sebbene ammesso comunemente , è falso ; nel sogno non riguardiamo gli oggetti nè come presenti, nè come assenti. L'idea del *presente* è una idea relativa; non si può riguardare un oggetto come presente senza riferirlo ad un altro, che si riguarda come passato. Queste due idee di *presente* e di *passato* son relative l'una all' altra. Io ho il sentimento del *me* il quale percepisce il mio corpo assiso su di una seggiuola , io ho insieme il sentimento del *me*, il quale percepisce il mio corpo steso su di un letto. Il sentimento del *me*, è il sentimento d'una cosa unica: le due percezioni del mio corpo sono dunque nello stesso *me* ; ora l' *io* non può riguardare insieme il suo corpo come assiso su di una seggiuola , e come steso su di un letto : questi due stati sono esclusivi l' uno dell' altro ; egli riguarda dunque l' uno come passato , e l' altro come presente, e dice : *quell' io che percepii il mio corpo steso su di un letto , lo percepisco ora assiso su di una seggiuola.* Supponiamo , che il sentimento del *me* , il quale percepisce il corpo assiso su di una seggiuola sparisca, rimarrà il solo sen-

timento del *me* il quale percepisce il suo corpo steso sul letto ; ma con questo sentimento non sarà unita affatto l' idea del *presente*: questo stato del mio corpo non può essere percepito come presente senza percepirsene un altro come *passato*. Se i filosofi avessero fatto questa importante osservazione non sarebbero stati molto imbarazzati dall'argomento rapportato degl' idealisti, e degli scettici.

Ne'sogni non vi ha dunque alcuna idea nè di presente, nè di passato ; questo fatto si spiega supponendo o interamente cessate le sensazioni , o quelle che si provano molto deboli in paragone de' fantasmi : poichè così lo spirito si può considerare come modificato da'soli fantasmi, e non potendo fare il paragone fra la serie de' fantasmi , e la serie delle sensazioni , non può mica aver l'idea del presente, nè quella del passato.

Ma diamo maggior precisione, e maggior chiarezza a questa dottrina. Egli bisogna non confondere il sentimento dell' identità personale, o sia il riconoscimento del *me*, col giudizio , che fa l' analisi, ed indi la sintesi di questo sentimento. Il sentimento dell' identità personale, non essendo un effetto dell' attività intellettuale ; ma solamente il sentimento , o l' idea del *me* in due serie di idee, può forse aver esistenza nel sonno , ma il giudizio , che fa l' analisi , ed indi la sintesi di questo sentimento, non può aver esistenza, poichè suppone l' esercizio dell' attività intellettuale. Inoltre , considerando lo spirito come modificato da sole idee, egli non riguarda gli oggetti di queste idee , nè come reali , nè come non reali ; poichè il dire , *ciò è reale* , *ciò non è reale* , è un atto della facoltà di giudicare. Se il remo immerso nell' acqua mi apparisce rotto , limitandomi alla sola apparenza , io non dirò : *il remo è rotto*, nè il *remo non è rotto*; io non pronuncierò dunque alcun giudizio su la realtà, o non realtà, dell'oggetto di questa idea. Quando non si vuole tutto confondere , egli fa d' uopo distinguere l' idea dal giudizio. Noi non diciamo essere in errore l' astronomo , perchè

le stelle gli appariscono a guisa di lucignoli accesi, e molto minori della luna. Finchè l'essere intelligente non dirà, *è, o non è*, non avrà luogo nel suo spirito nè la verità, nè l'errore. Lo spirito nel sonno ha de'fantasmi, ma egli non dice: *l'oggetto di questo fantasma è attualmente esistente*. In questo caso egli farebbe un giudizio, di cui in questo stato lo supponiamo incapace. Nel §. 28. ho detto, che quando il sentimento riprodotto rende presente allo spirito un raziocinio fatto altre volte, possono avvenire tre casi, o lo spirito trova esatto questo raziocinio, o lo trova difettoso, tanto nel primo, che nel secondo caso egli fa un nuovo raziocinio, il quale non dee riguardarsi come un effetto dell' immaginazione, ma della facoltà meditativa. Ma lo spirito potrebbe non fare un nuovo raziocinio; ed in tal caso egli non giudicherebbe, nè esatto, nè difettoso il raziocinio, che l' immaginazione gli presenta; egli avrebbe solamente l'idea, o l'apparenza di un raziocinio, senza mica ragionare. E questo, per lo appunto, è lo stato dello spirito nel sonno.

§. 54 La stravaganza de'sogni è il secondo fatto che conviene spiegare. Nel corso di uno stesso sogno noi ci rappresentiamo la stessa persona come presente in differenti parti del mondo. Alcune volte crediamo di avere un trattenimento con un amico morto. Sebbene la sua morte sia accaduta da poco tempo, e ci abbia prodotto il più vivo rammarico, noi obbliamo ch'egli sia morto e lo vediamo ancora nel corso di uno stesso sogno come morto, e poi come vivo. Donde nasce la stravaganza dei nostri sogni? L'ordine de' nostri pensieri nel sonno, o nella veglia dee essere molto differente, poichè nel sonno quest'ordine dipende dalle sole leggi dell'associazioni delle idee, laddove nella veglia dipende da queste leggi combinate cogli atti delle nostre facoltà volontarie. Un fantasma eccita l' idea della morte di un mio amico; nella serie de' fantasmi un altro fantasma eccita l'idea di un'azione di questo mio amico, ed in men che non balena io veggo il mio amico prima morto e poi vivo. Un fantasma ecci-

ta l'idea di un avvenimento accadutomi in Napoli; un altro in seguito eccita l' idea di un altro avvenimento accadutomi in Milano: in pochi minuti io mi vedo in Napoli, ed in Milano. Osservate, che la stravaganza dei sogni non eccita maraviglia: la ragione si è, che la maraviglia suppone il paragone, e l' uso delle facoltà attive, e lo spirito essendo passivo nel sogno non paragona affatto.

Abbiamo detto, che lo spirito nel sonno è modificato dai fantasmi secondo le leggi dell'associazione delle idee. Or come avviene, che nei sogni vediamo alcune cose, che non avevamo giammai veduto? Ciò avviene, io rispondo, perchè queste cose sono state immaginate nella veglia. Quando leggiamo una descrizione, noi ci formiamo un quadro dell'oggetto descritto: se abbiamo sovvente inteso parlare di una città che non abbiamo giammai veduta, il nostro pensiere se ne occupa attribuendole una situazione, una figura, una grandezza particolare. Leggendo un poema, o una istoria si unisce al nome degli attori principali una forma immaginaria. Ma osservate, che questi fantasmi di cose non mai vedute hanno ancora il loro fondamento nelle sensazioni. Se non avessimo inteso il nome di una città, non formeremmo il fantasma di essa: più, questo fantasma suppone, che noi abbiamo veduto delle altre città, e le idee parziali, di cui si compone traggono la loro origine dalle sensazioni.

Abbiamo detto, che un principio di attenzione sia necessario alla immaginazione: abbiamo detto dippiù, che nel sogno, non ha luogo l' attenzione; intanto è un fatto, che noi alcune volte ci ricordiamo de' nostri sogni. Come accordare insieme questi fatti? Rammentatevi, che il sonno può non esser profondo: tale è quando siam vicini a svegliarci, poichè nella natura tutto si fa gradatamente. Si può dunque supporre che un qualche grado di attenzione sia unito co'fantasmi, che son vicini alla nostra veglia: svegliati, questi fantasmi si riproducono, ed eccitando altri fantasmi ci sembra di ricordarci del sogno intero.

I raziocinî, i quali ci sembra alcune volte che facciamo nel sogno, non distruggono la nostra dottrina. Vi ho fatto osservare, che alcune volte si riproduce il sentimento del volere senza che si riproduca il volere stesso; si può dunque riprodurre nel sogno il sentimento di un raziocinio, senza che si riproduca il raziocinio stesso. Altri filosofi rispondono in un modo diverso a questa obbiezione. Sebbene, eglino dicono, il raziocinio sia un atto volontario; nulla dimeno allora che sovvente alcune verità si son riguardate come legate fra di esse, questa serie può presentarsi di nuovo, e passare nello spirito in virtù delle leggi comuni dell'associazione, senza che vi sia da parte nostra alcun'azione, non altrimenti di quel che avviene nella successione dei pensieri incoerenti. Nei diversi giudizî di un raziocinio vi ha sempre una idea comune; questi giudizî si seguono perciò secondo la legge generale dell'associazione delle idee; lo spirito abbandonato alla sola immaginazione può dunque formare dei raziocinî. La esattezza di questi raziocinî è meramente accidentale e non mica l'effetto dell'attività dello spirito. Ma questa dottrina mi sembra falsa, come lo dimostrano le osservazioni antecedenti. Il raziocinio è sempre, secondo me, un atto dell'attività intellettuale; e perciò non può aver luogo nel sonno, ma possono in questo stato aver esistenza solamente le idee de' raziocinî; e queste idee son solamente soggette alla legge di associazione. L' opinione esposta può nondimeno rimenarsi alla mia: essa sembra non differire che ne' vocaboli.

§. 55. La successione delle nostre idee nel sonno, abbiamo detto, che segue la legge dell'associazione, che ha luogo nella veglia. È questa una verità, che l'esperienza ci manifesta. Un amico, dice il sig. *Dugald-Stewart*, mi ha raccontato, che all'occasione di qualche leggiera indisposizione, egli pose ai suoi piedi coricandosi una bottiglia piena di acqua calda; e che in conseguenza egli sognò, che faceva il viaggio alla sommità del monte Etna, e che vi trovava il suolo, su cui camminava, di un calore insoffribile. Un altro

uomo, avendosi fatto applicare un vessicante su la testa, sognò, che una truppa di selvaggi gli strappava la capellatura colla pelle del cranio. Si sa bene, che la similitudine è un principio di associazione, come abbiamo detto, trattando dell' immaginazione. Il nostro celebre poeta *Metastasio* ha espresso molto bene questa legge de' nostri sogni scrivendo:

» Sogna il guerrier le schiere
» Le selve il cacciator,
» E sogna il pescator
» Le reti e l' amo.
» Sopito in dolce oblio.
» Sogno pur io così
» Colei che tutto il dì
» Sospiro e chiamo.

La disposizione dello spirito influisce su i nostri sogni, come essa influisce su le idee della veglia. Se prendiamo sonno in seguito di un gran pericolo, a cui con pena ci siamo sottratti, il sonno è turbato, e ci svegliamo spaventati. Sogniamo allora, di essere in pericolo, o di annegarci, o di cadere in un precipizio. Una gran disgrazia, di cui l'anima è profondamente penetrata, ci suggerisce l'idea di una moltitudine di avvenimenti simili.

§. 56. I fatti che abbiamo spiegato hanno luogo allora che il sonno sembra completo; cioè allora che lo spirito perde la sua influenza su tutte le facoltà, lo esercizio delle quali dipende dalla volontà. Ma vi sono molti casi, ne' quali il sonno sembra non aver luogo che in parte, cioè in cui lo spirito perde la sua influenza su di alcune facoltà volontarie, e la ritiene su di altre. Nel caso del *Sonnambolismo*, lo spirito conserva il suo potere su di alcune membra, ma non ha più influenza sul suo proprio pensiere, e non ne ha quasi sul corpo, che per muovere le gambe, e camminare. Nella follia il potere della volontà sul corpo non è diminuito, ma la

sua influenza su la serie de' pensieri è in gran parte sospesa. Alcune volte è ciò l'effetto di un' idea particolare, la quale occupa l' attenzione, ad esclusione di ogni altra, e che alcuno sforzo non può allontanare : alcune volte è ciò l' effetto di una successione tanto rapida de' pensieri , che è impossibile allo spirito di ritenerli : ma parliamo un poco più a lungo del *sonnambolismo.*

Chiamansi *sonnamboli* quelli che parlano, e camminano in sognando. Celebri nel *sonnambolismo* si son renduti nel 1770 un giovane domenicano di cui ci ha dato la descrizione il *P. M. Domenico Pino* dello stess' ordine ; e nel 1780 un giovane speziale chiamato *Gaetano Castelli* , di cui ha pubblicata il *P. Soave* la relazione. L' uno, e l' altro, dice *Soave* nel c. 8. della p. l. della metafisica , « sebbene fossero » addormentati a segno , che fatica gravissima si durava a » svegliarli , pure così dormendo camminavano francamente » ne' luoghi a lor famigliari ; parlavano distintamente a chi » sapeva opportunamente entrare ne' loro discorsi, e nelle loro » idee , rispondevano a tenore, o seco pure intertenean lun» ghi ragionamenti ; leggevano e scrivevano come può fare » un uomo desto. Il primo seppe anche cuocere, ed appre» stare dormendo la cioccolatta , giuocare ai tarrocchi, far » delle operazioni di aritmetica , cantar delle arie accompa» gnate da altri ; il secondo leggere ricette , conoscere gli » errori in quelle che erano espressamente alterate , osser» vare i caratteri botanici dell' erbe col confronto de' libri » che ne trattano , far mille operazioni di farmacia esattis» simamente ».

Nelle riflessioni, che il *P. S.* fa su l' uso de' sensi del sonnambolo, di cui scrive la storia, dice : « non era però que» sto risvegliamento de' sensi, che assai imperfetto. Perciocchè » in primo luogo non eran sensibili fuorchè alle impres» sioni relative alle sue idee attuali. Diffatti quando ei cre» deva esser solo, mentre cogli occhi arrivava a leggere dei » caratteri anche minuti , non vedeva poi niuna delle per-

» sone, che gli stavan dattorno; e mentre udiva i discorsi
» coerenti a'suoi pensieri, e loro rispondeva, non udiva poi
» nulla de' ragionamenti, che dalle stesse persone, o da al-
» tri facevansi sopra altri soggetti. In secondo luogo anche
» circa alle impressioni relative alle sue idee attuali la sua
» sensibilità era limitata. Nei discorsi ei rispondeva, udiva le
» parole, ma non riconosceva la voce di chi parlava, aven-
» do egli preso più volte la padrona per la propria sorella,
» o per una fantesca, il medico per tutt' altri; nè avendo
» questo riconosciuto, che una volta sola, quando egli si è
» annunziato col proprio nome. Aggiungasi, che l' occhio era
» ben sensibile agli oggetti relativi alle sue idee, ma non ave-
» va, dirò così, niun' aria di vita, era sempre fisso, e im-
» mobile, e comunemente anche socchiuso, e nel leggere,
» quel che correva innanzi, e indietro a seconda delle linee,
» non era l' occhio semplicemente, siccome avviene in chi
» veglia, ma era tutta la testa. Il tatto parimente era sen-
» sibile alle impressioni più grossolane; ma non lo era alle
» fine e delicate; e in effetto quando la padrona si fece toc-
» care il polso, ei non seppe trovarlo, nè riconoscerlo. L'odo-
» rato poi era insensibile affatto anche agli odori più forti; e
» io credo lo stesso anche riguardo al gusto.

§. 57. Lo spirito può egli nel sonno essere privo di ogni pensiere? ciò vale quanto dire può esser privo dell' esercizio di qualunque sua potenza sia passiva, sia attiva; di modo che non abbia nè sensazioni, nè fantasmi, nè alcun pensiere quale che siasi? *Locke* ammette lo stato di cui parliamo, e nega perciò il perenne pensiere nell' anima umana, *Cartesio* e *Leibnizio* pensano, che l' anima umana è sempre in uno stato di pensiere, e che non può essere affatto priva di pensiere. Io mi dichiaro per questi ultimi due filosofi. *Locke* non può addurre alcuna prova valevole a favore della sua opinione. Se noi pensassimo, egli dice, in un sonno profondo, noi dovremmo ricordarci di tali pensieri. Questo argomento è di niun valore. Di quanti pensieri noi non ci ricordiamo nella

veglia, per la ragione, che non vi abbiamo prestato la menoma attenzione! Supponendo nel sonno profondo intieramente sospeso l'esercizio dell'attività intellettuale, dee avvenire un intero obblio de' fantasmi, e delle sensazioni da cui lo spirito ha potuto essere affetto. Sarebbe nondimeno un errore il credere, che questi pensieri sieno stati disgiunti dalla coscienza di essi. Abbiamo spiegato la distinzione fra l'attenzione e la coscienza.

Il sentimento del *me* sensitivo di un *fuor di me* non ci abbandona giammai nella veglia, e nei sogni: su qual motivo, lo faremmo noi cessare in un sonno profondo? Non mancano certamente allo spirito, in questo stato, gli oggetti di questo sentimento: l'*io* è presente a sè stesso: egli è unito al proprio corpo, e questo non si sottrae all'azione de' corpi stranieri su di esso. Noi non abbiamo idea di uno stato dell'anima nostra, che sia diverso dal pensiere. Riguardar l'anima come priva di qualunque pensiere si è riguardarla, come mi sembra, in uno stato di morte; stato che è impossibile.

—o—

# CAPO IX.

## DEGLI ABITI INTELLETTUALI.

§. 58. Giovanetti, io vi ho già spiegato il sistema delle facoltà dello spirito; vi ho fatto conoscere quelle potenze, nell' uso delle quali consiste la vita intellettuale. Tutto il sistema delle nostre conoscenze deriva dall' uso di esse. Ma basta egli forse, che queste sieno state in esercizio una volta, affinchè potessimo acquistare delle scienze? Le scienze non si acquistano in un istante e voi non avete in un istante appreso la logica pura. È dunque necessario, per l' acquisto delle scienze, un ripetuto esercizio delle nostre facoltà intellettuali. Ma qual effetto produce sul nostro spirito un ripetuto esercizio delle nostre facoltà intellettuali? Ecco l' oggetto, che intraprenderemo di esaminare.

§. 59. Io suppongo, che voi sappiate tutte le lezioni di filosofia, che da me avete finora ascoltato. Se volete rendervi conto del modo con cui le avete appreso, troverete, che avete letto più volte attentamente ciascuna lezione, che dopo qualche tempo avete replicato attentamente la lettura delle lezioni passate, ed avete paragonato fra di esse le dottrine in queste lezioni contenute. In questo modo voi le avete apprese; il che vale quanto dire, che avete così acquistato, su gli oggetti che avete studiato, la facilità di rispondere adeguatamente alle mie interrogazioni; a legare i principî colle con-

seguenze, a dileguare i dubbi, che vi si propongono. Da ciò concluderete, che non si fa acquisto di alcuna scienza senza studiare, e che si studia replicando più volte gli atti di analisi, e di sintesi. Ma questi atti suppongono, come vi ho detto, l' esercizio di tutte le altre facoltà dello spirito.

Ma rimontiamo più alto, e trasportiamoci a' principî della vostra educazione letteraria. Voi avete dovuto incominciare dallo apprendere a leggere: per tal oggeto è stato necessario 1.° avere avuto la percezione della figura di ciascuna lettera; 2.° avere con questa percezione visuale associato quella del suono, di cui ciascuna lettera è stata stabilita il segno: 3.° avere conosciuto il modo di formare colla unione di più lettere le sillabe: 4:° avere associato alla percezione delle sillabe la percezione del suono, che vi è legata· Ora se fosse stato sufficiente, per apprendere il valore delle lettere dell' alfabeto, un solo atto di attenzione per ciascuna lettera, e per apprendere il valore delle sillabe un atto di attenzione per ciascuna sillaba; voi avreste potuto apprendere a leggere forse in un giorno; l' esperienza intanto mostra, che voi avete studiato molto per apprendere il leggere. Per imprimere dunque nella memoria alcune percezioni, non basta sovvente l' averle avute una volta.

L' esperienza mostra ancora, che nel principio voi leggevate con difficoltà; ma che nel progresso del tempo leggevate facilmente. Questa difficoltà consisteva nel molto tempo che impiegavate, per pronunciare il suono di ciascuna sillaba, e negl' intervalli di tempo che facevate passare fra il suono di ciascuna sillaba e quello di un' altra. Quando poi con un lungo esercizio avete replicato gli atti della lettura, avete acquistato il potere di pronunciare rapidamente il suono di ciascuna sillaba, e di farlo rapidamente seguire da quello delle altre sillabe, che costituiscono il vocabolo intero. L' esercizio replicato degli stessi atti volontarî vi fa dunque acquistare la facilità di farli, e questa facilità consiste nella rapidità con cui si eseguono gli atti semplici, che costituiscono un atto

composto, e nella rapidità con cui questi stessi atti semplici si seguon l' un l' altro ; ma osservate , che voi non solamente contraete la faciltà di replicare gli stessi atti particolari, ma ancora tutti gli atti simili. Voi non solo avete acquistato la facilità di leggere rapidamente il libro, su di cui vi avete esercitato alla lettura ; ma ancora voi siete nel caso di leggere qualunque libro. Uno che abbia appreso il canto , ha acquistato non solamente la facilità di cantare quelle arie su di cui si è esercitato; ma è ancora nel caso di cantarne delle altre simili. Questa facilità è maggiore o minore, secondo la maggiore o minore similitudine degli atti fra di essi. Così un geometra ha una maggior facilità a ragionare su gli oggetti della matematica , che su gli oggetti della filosofia.

§. 60. La rapidità di cui abbiamo parlato, consiste nella rapidità di alcune associazioni. Alla percezione della figura di ciascuna lettera si associa la percezione del suono, indi quella del moto della lingua , e delle labbra , che pronunciano il suono: quindi siegue l' atto del volere di un tal moto: queste associazioni son seguite rapidamente da altre associazioni simili. Per effetto di questa rapida associazione, i differenti moti che la lettura esige , si offrono successivamente al pensiere, senza che se ne conservi la rimembranza. La rapidità, con cui percorriamo questa serie d' idee è proporzionata alla lunghezza del nostro esercizio; ed in virtù di questa rapidità di associazione , noi non proviamo nella lettura alcun imbarazzo.

Ma osservate dippiù , che quando avete appreso la lingua in cui un libro è scritto , dovete al suono di ciascun vocabolo legare l' idea corrispondente , e quando in seguito leggete questo libro con rapidità, credendo di non occuparvi di altra cosa che del senso , è necessario , che abbiano luogo nel vostro spirito tutte queste associazioni.

La facilità che si acquista per alcuni atti, dopo la frequente ripetizione degli stessi, chiamasi *abito*. Ma per ripetere più volte gli stessi atti è necessario , che si abbia dalla natura il

potere d' incominciarli: questo potere naturale si chiama disposizione. Da tutto ciò vedete che le disposizioni dello spirito consistono nelle facoltà dello stesso.

L' esperienza ci attesta, che la volontà non solamente influisce su i nostri pensieri, ma ancora su i moti del nostro corpo. Vi sono dei moti, i quali si eseguono dal corpo in seguito del nostro volere, e cessano quando il nostro volere cessa: tale è il moto che produce il suono de' vocaboli, quello con cui si scrive ec. questi moti si chiamano *volontarî*, per distinguerli dai moti *naturali* come sarebbe il moto del sangue, e quello della digestione. Riguardo a questi moti volontarî avviene col frequente esercizio lo stesso di ciò, che avviene cogli atti volontarî delle facoltà dello spirito, cioè da principio si eseguono difficilmente, dopo la frequente ripetizione degli stessi atti si eseguono facilmente, e si convertono in moti *abituali*. Un' operazione meccanica, che dal principio avevamo gran pena di eseguire, ci diviene col tempo sì familiare, che senza il menomo pericolo d' ingannarci, siamo anche nel caso di eseguirla allora, che la nostra attenzione sembra ad altr' oggetto diretta. Voi avete appreso a scrivere; ora sul principio scrivevate con difficoltà, vale a dire impiegavate molto tempo nel formare una lettera, le frapponevate dello intervallo di tempo fra la formazione di una lettera, e quella di un' altra. Un lungo esercizio vi ha fatto scrivere con facilità, vale a dire vi ha fatto acquistare il potere di formare rapidamente ciascuna lettera, e di continuare senza interompimento la formazione delle altre, che la seguono. La ragione di questo fatto si è, che per effetto di un' associazione rapida i differenti moti, che questa operazione esige, si offrono successivamente al pensiere, e senza che ne conservassimo la rimembranza, si associano agli atti della volontà.

Io non esamino qui l' effetto che produce sul corpo la pratica delle arti meccaniche, poichè mi occupo solamente di ciò che appartiene allo spirito.

§. 61. Per ispiegare gli abiti de' moti volontarî, i filosofi

hanno adottato diverse ipotesi· Alcuni con *Hartley* credono, che questi moti, essendo stati sul principio volontarî, divengono dopo una lunga pratica meccanici, e non sono perciò accompagnati da alcuno atto della nostra volontà: supponete, dice il filosofo citato, che un uomo incominci ad apprendere il suono del cembalo: il primo passo in questo studio sarà di muovere le sue dita passandole con un moto molto lento da un tasto all'altro, guardando le note, ed eseguendo a ciascun moto un atto di volontà espresso e distinto; a poco a poco i moti si legano gli uni agli altri, ed alle impressioni che fanno le note, e gli atti della volontà divengono di momento in momento meno espressi, *finchè finalmente svaniscono interamente, e divengono impercettibili. Hartley* chiama questa spezie di fenomeni, *passaggi dall' azione volontaria all'azione automatica.*

Altri filosofi han preso il partito di dire, che con ciascuno di questi moti va unito un atto della nostra volontà; ma che questi atti avvengono senza che ne avessimo coscienza.

Una terza opinione finalmente si è, che tutt'i moti i quali sono stati volontarî sul principio, seguono ad essere volontarî costantemente; ma che quando son divenuti abituali, noi siamo incapaci di fare attenzione agli atti della volontà con cui sono uniti, e che perciò non conserviamo di questi atti alcuna rimembranza.

La prima opinione è gratuita affatto e ripugna all'analogìa de' fenomeni. Il passaggio dall' azione volontaria all' azione *automatica*, che *Hartley* adduce, per la spiegazione degli abiti, non ha alcun fondamento, ed è contrario all'analogìa de' fenomeni. Il moto più celere non si esegue con diverse leggi del moto più lento: intanto *Hartley* pretende, che il moto lento della mano che scrive, o che suona il cembalo, abbia bisogno del nostro volere, e dipenda dallo stesso, ma che il moto rapido si esegua meccanicamente.

La seconda opinione supponendo, che possano esservi nello spirito de' pensieri senza nostra saputa, è contraria ad una

verità , che io credo evidente , cioè che di tutti i pensieri lo spirito ha la coscienza , e che non ve n'è alcuno , di cui non l' abbia.

La terza opinione finalmente mi sembra uniforme a tutt' i fatti intellettuali. Vi ho fatto distinguere la coscienza dall' attenzione: vi ho fatto osservare, che non vi ha reminiscenza senza attenzione; supponendo dunque che un numero prodigioso di atti della volontà abbia luogo rapidamente nel nostro spirito , de' quali si ha la conscienza , ma ai quali non si presta attenzione , si vede in un modo chiaro, e preciso, perchè di questi atti non se ne ha la rimembranza. Per mezzo di una associazione rapida de' nostri pensieri , si può dunque render ragione degli abiti tanto dello spirito, che del corpo per quanto dallo spirito dipendono.

§. 62. Ma ecco un' obbiezione contro la dottrina che abbiamo adottato. Quando un uomo legge ad alta voce , dee farsi , in conformità di questa dottrina , un atto di volontà distinto per la pronunciazione di ciascuna lettera. Ora l'esperienza ci mostra , che si possono in un minuto pronunciare circa 2000 lettere ; è forse probabile, che lo spirito sia capace di un sì gran numero di atti differenti in un intervallo tanto piccolo di tempo? Ma non ha forse luogo nello spirito in un minuto un numero prodigioso di percezioni? Un abile calcolatore per esempio somma rapidamente una colonna di numeri. Egli può enunciare il totale con una piena certezza; intanto non può forse ricordarsi di una sola delle cifre , di cui questo totale è composto. Ora non vi ha dubbio, che ciascuna di queste cifre è stata percepita, e niuno s'immaginerà, che quando la rapidità fa perdere la rimembranza di queste percezioni, il calcolatore ottenga il risultamento della sua operazione per una sorte d' ispirazione. In questi casi lo spirito può ricordarsi del totale , poichè a questo dirige principalmente la sua attenzione; non si ricorderà delle percezioni parziali , che hanno avuto luogo in lui , poichè queste sono state accompagnate da un atto debole di attenzione. Lo stesso

accade quando lo spirito, ricordandosi delle parole lette in un libro, non si ricorda delle lettere, e non saprebbe dire, se queste sieno nel principio, nel mezzo, o nel fine della pagina; in tal caso l'attenzione principalmente è diretta al vocabolo non alla scrittura. Lo stesso dir si dee ancora, quando lo spirito si ricorda del pensiere obbliando le precise parole in cui è espresso.

Ecco il risultamento di quanto abbiam detto su gli abiti. 1.° *Tutti gli atti volontari delle facoltà dello spirito, ed i moti volontari del corpo, quanto più sono ripetuti, tanto più divengono facili, e quanto più divengono facili, tanto meno son avvertiti, cioè percepiti dall' attenzione, e tanto più si obbliano, finchè giungono a non essere avvertiti affatto, e ad essere obbliati il momento appresso che si sono avuti.* 2.° *Questa facilità consiste nella rapidità con cui si esegue ciascun atto semplice, e nella successione non interrotta degli atti semplici, che costituiscono l' atto composto.* 3.° *Una tal rapidità nasce riguardo allo spirito, dalla rapidità con cui si associano alcune nostre idee.*

§. 63. Si dice comunemente, che le nostre facoltà intellettuali attive si perfezionano coll'esercizio. Cerchiamo di rimontare all' origine di questo perfezionamento, e di svilupparlo determinatamente.

Le facoltà intellettuali attive sono l' analisi, e la sintesi. Per formare un giudizio si richiede l' una e l' altra. Dite lo stesso del raziocinio, e di una serie ordinata di raziocini. Allora che lo spirito esercita l' analisi, e la sintesi, si dice che *medita*. La *meditazione* è dunque l' esercizio dell'analisi, e della sintesi; e queste facoltà possono chiamarsi le facoltà elementari della facoltà di meditare.

Lo spirito è passivo nelle sensazioni, supposta l'azione degli oggetti su de'nostri sensi, la sensazione segue necessariamente. Aprendo gli occhi su di una verde campagna, si produrranno le sensazioni del color verde; non mica quelle del color rosso.

In un modo simile lo spirito è passivo nell' immaginazione. Data una certa sensazione, e dato un certo fantasma, si riproduce, per la sola legge dell' associazione delle idee, il fantasma associato, senza che sia in potere dello spirito lo evitarlo. Allorchè gettate gli occhi su di un libro, colle sensazioni de' caratteri si associano necessariamente le percezioni de' vocaboli, e le idee di cui i vocaboli sono i segni.

L' esperienza ci mostra, che le sensazioni sono un ostacolo alla meditazione, allora che gli oggetti della sensazione, e della meditazione son diversi. Quando un geometra vuole applicarsi a' suoi calcoli, i rumori, i suoni, ed altre sensazioni forti, sono un ostacolo alla sua meditazione.

Similmente la serie necessaria de' fantasmi è un ostacolo alla meditazione, quando questa si dirige su di altri oggetti. La capacità dello spirito è limitata: allora che altri oggetti fuori di quelli, ai quali vuole applicarsi, si presentano a lui, formano questi un ostacolo all' esercizio della sua attività.

L' esperienza c' insegna, che mediante un lungo esercizio, alcuni uomini acquistano l' abito di eseguire una lunga meditazione, non ostante l' azione forte di tanti oggetti, che tende a distrarli. L' illustre Archimede ce ne somministra un famoso esempio: egli, quando i Romani entrarono vittoriosi in Siracusa, non ostante l' orribil tumulto, che nascer doveva necessariamente in una città presa d' assalto, era immerso nelle sue geometriche meditazioni; e prima fu ucciso che avvedersene. Un prete di Colma in Africa chiamato *Restituto*, quando voleva, si alienava talmente da' sensi, che giaceva simile ad un morto, e non solo non si accorgeva di chi lo vellicava, o pungeva, ma ancora talvolta scottato, non ne sentiva dolore, se non in seguito per la ferita, Fontanelle riferisce, che *Pietro Remondo di Monmort*, matematico francese, nella stessa camera in cui si suonavano degli istrumenti musicali, nel mentre che un suo piccolo figliuolo giuocava, e gli faceva delle domande, egli eseguiva la soluzione di problemi alquanto difficili. Io padre di numerosa fi-

gliuolanza era impedito, nello studio della filosofia e della matematica, dallo strepito, che facevano a me vicino i miei piccoli figliuoli: malgrado questo ostacolo una passione viva per queste scienze mi moveva a studiare: incominciai a farlo, e l'esercizio mi pose in istato, che io meditava tranquillamente, non ostante i giuochi strepitosi, i pianti, e le grida de' ragazzi. Si può dunque con l'esercizio acquistare l'abito di meditare in mezzo agli ostacoli.

Un lungo calcolo stanca i novizi nell' aritmetica, ed una lunga dimostrazione geometrica stanca i novizi nella geometria. Ma coloro che si sono esercitati eseguono tutto ciò con facilità. Per tal ragione lo studio ben fatto delle matematiche fa acquistar l' abito di ragionar con precisione, e di formare una lunga serie di raziocini, passando gradatamente dal noto all' ignoto.

Si dice che l' attenzione diminuisce nella ragione del numero degli oggetti a cui si dirige, ciò è vero: ma è vero ancora, che un lungo esercizio può farci attendere a più cose insieme: lo prova l'esempio di Cesare, il quale nello stesso tempo che scriveva una lettera, ne poteva dettare altre quattro diverse, e non iscrivendone poteva dettarne fino a sette.

Le facoltà della meditazione si perfezionano dunque coll'esercizio. 1.° Acquistando la facilità di meditare non ostante gli ostacoli che tendono a distrarcene. 2.° Acquistando la facilità di lunghe meditazioni. 3.° Acquistando la facilità di meditare su più cose insieme.

§. 64. Abbiamo detto, che la facilità de' moti volontari si spiega, riguardo allo spirito, colla rapidità di alcune associazioni d' idee. Abbiamo inoltre, nel §. antecedente, osservato, che le facoltà meditative si perfezionano coll' esercizio; e che un tale perfezionamento consiste nella facilità di eseguire certi atti di meditazione, che conducono lo spirito alla conoscenza di alcune verità. Ciò supposto, si domanda: questa facilità delle facoltà meditative si può essa eziandio spie-

gare collo stesso principio, con cui abbiamo spiegato la facilità de'moti volontarî, cioè colla rapidità di alcune associazioni d'idee? Io vi presenterò, su di questo oggetto, alcune osservazioni.

In primo luogo io vi ho fatto osservare, che non si dee mica confondere il semplice immaginare col meditare; nè, in conseguenza, la sintesi necessaria dell' associazione delle idee colla sintesi volontaria. Nel §. 29 vi ho detto, che la similitudine è uno de' principî dell' associazione delle idee: dal §. 57 sino all' ultimo della logica pura, vi ho mostrato in che modo la similitudine delle proposizioni è un principio, che conduce lo spirito nella meditazione, e nel ritrovamento del vero. Ora il principio della similitudine, che guidà l' immaginazione, non fa mica, che questo passi da una idea nota ad un' altra ignota: le due idee simili, che si associano, son tutte e due note allo spirito, perchè son riprodotte. Allora che il vocabolo *pane* mi desta l'idea del pane, tanto il suono del vocabolo, che l'idea ad esso associata erano già nel mio spirito. Ma quando lo spirito da una proposizione nota ne forma un'altra o conversa della prima, o equipollente, o opposta, egli passa dal noto all'ignoto, e l'ignoto è inventato, cioè posto dallo spirito stesso. L' immaginazione riproduce le idee simili; ma non le crea; ora nella creazione di nuovi pensieri simili al primo consiste l' invenzione; questa è dunque un risultamento dell'attività spiegata nella meditazione. Quando lo spirito dalla proposizione: *il sole illumina la terra*, deduce l' equipollente: *la terra è illuminata dal sole*, egli non immagina, ma medita; e non è condotto da una proposizione all'altra dal principio dell'associazione delle idee; ma dal principio logico dell'equipollenza delle proposizioni. Non si dee, in conseguenza, confondere lo stato dello spirito che immagina, guidato dal principio psicologico della similitudine delle nostre idee, collo spirito che medita, guidato da'principî logici del paragone delle proposizioni. Ed è questa la prima osservazione, che io fo su l' oggetto, che ci occupa.

La seconda è la seguente. La serie dei fantasmi, che l'immaginazione produce, può versarsi in fantasmi di spezie diversa, o in fantasmi della stessa spezie. Il primo caso ordinariamente accade, quando l'immaginazione è abbandonata a se stessa, e non diretta di proposito dalla volontà, per mezzo dell'attenzione. Avviene così, come abbiam osservato nel §. 30; che lo spirito passi con rapidità da un soggetto ad un altro di spezie diversa. Il secondo caso specialmente succede, quando di proposito si medita su qualche oggetto. In tal caso i passi della meditazione tendono all'adempimento del fine, che lo spirito si è proposto di conseguire; cioè ad ottenere quella data conoscenza, che egli vuol acquistare. In tal caso l' immaginazione, sotto la direzione della volontà, non riproduce le idee associate, che non fanno al proposito; ma le idee analoghe all'oggetto delle ricerche; e la meditazione è ajutata, nel ritrovamento del vero, dall' associazione rapida di alcune idee. Supponghiamo, per cagione di esempio, che io voglia meditare su lo spazio, e che mi proponga primamente di conoscere, su questo oggetto, le varie opinioni de' filosofi, da Cartesio sino ai nostri giorni: l' opinione di questo filosofo si presenterà tosto alla mia immaginazione, e si riprodurrà l'idea di questo giudizio: *Cartesio ripone l' essenza del corpo nell' estensione*, e la meditazione ripeterà questo stesso giudizio: in seguito l'immaginazione riprodurrà l' idea di questo giudizio: *Cartesio nega l'esistenza dello spazio voto*, cioè dell'estensione penetrabile, immobile; indivisibile; e la meditazione ripeterà pure questo stesso giudizio. L'immaginazione risveglierà poi l'idea di questo giudizio: *Newton ha ammesso un voto immenso, egli l' ha riguardato come l'immensità di Dio*; e la meditazione lo ripeterà. L'immaginazione risveglierà quindi l'idea delle famose dispute tra Clarke e Leibnizio, ed a questa associazione andranno uniti altri giudizî analoghi: indi si offrirà al mio spirito la dottrina di questo secondo filosofo: *l' estensione è un fenomeno, un' apparenza.* Kant avendo combattuto, sotto un certo a-

spetto, questa dottrina, l'immaginazione e la meditazione insieme mi presenteranno, su la dottrina Kantiana dello spazio, il seguente giudizio; lo *spazio è una visione a priori, a cui non corrisponde alcuna realtà esterna; esso è soggettivo, non oggettivo*, cioè questa visione dello spazio viene dal soggetto conoscitore, non dall' oggetto conosciuto. Ecco come la serie de'fantasmi, derivata dal proponimento di meditare su di un dato oggetto, e sotto la direzione dell' attenzione, continuandosi in fantasmi della stessa spezie, somministra opportunamente i materiali alla meditazione. E per rendere più chiara questa verità; supponghiamo, che colui che medita, avendo presenti, gli antecedenti giudizî storici su lo spazio, voglia vedere in che cosa essi convengono, o differiscono: la facoltà riproduttrice, che in questo caso è chiamata da Locke *contemplazione*, terrà presenti i giudizî enunciati, e la meditazione paragonandoli dirà: 1. Cartesio, Leibnizio, e Kant convengono nel negare la realtà oggettiva dell'estenzione vota: 2. Leibnizio e Kant convengono nel riguardare l' estensione, che si ravvisa ne' corpi, come un fenomeno costante; 3. Newton, Clarke, e Kant convengono nel riguardare la idea dello spazio voto come un'idea necessaria: 4. Cartesio, Newton, e Clarke, convengono nel riguardare l'estensione come reale in se ne'corpi. Similmente si può vedere in che cosa l'opinione di ciascuno di questi capi di scuola differisce da quella degli altri. Ecco come la meditazione, operando su i materiali della immaginazione, scovre delle relazioni, che prima erano incognite.

Da tutto ciò segue, che un lungo esercizio delle nostre facoltà attive ci somministra due facilità, una si è quella dell' immaginazione, con cui si fanno presenti allo spirito le idee analoghe all' oggetto, che si ha in veduta, l' altra la facilità di paragonare queste idee, o i loro oggetti, e di scovrirne le relazioni. Un uomo, che gode di una fertilità d' invenzione di un' arte o scienza qualunque dee avere acquistato, per mezzo de' suoi abiti studiati, un certo impero su di

una certa spezie d' idee, in forza del quale l' immaginazione gli presenta le idee analoghe all' oggetto, che egli ha in veduta, e la meditazione le decompone, le paragona, e le combina facilmente. Si propone ad un Oratore un argomento: egli ascende tosto su la tribuna, sicuro di ragionare eloquentemente su l' argomento proposto. Questa sicurezza nasce dall' impero, che egli ha acquistato su la sua immaginazione, la quale gli presenta le idee analoghe all' oggetto, che egli vuol mostrare, dalla facilità, che ha la sua sintesi volontaria, di combinare in un modo conveniente, le idee, che in seguito dell' immaginazione l' analisi gli ha presentato, e dalla prontezza della stessa immaginazione a presentargli la frase analoga all' espressione del pensiere. Tutti questi fatti si succedono nello spirito con un' ammirabile rapidità.

Da queste osservazioni parmi, poter concludere, che gli abiti intellettuali non possono tutti spiegarsi col solo principio della rapidità di alcune associazioni; e che, in conseguenza, s' ingannano quei filosofi, i quali, come l' Abate Genovesi, fanno consistere tutti gli abiti nella memoria.

§. 65. La memoria si perfeziona coll' esercizio. Fa d' uopo distinguere la *bontà* della memoria dalla sua *grandezza*. La bontà si giudica dal tempo, e dal numero degli atti, con cui un pensiere qualunque s' imprime nella memoria, dal tempo ancora in cui si conserva, e dalla prontezza con cui si riproduce; perciò si attribuisce una buona memoria a colui, che presto, e facilmente imprime nella sua memoria un pensiere, per lungo tempo il conserva, e prontamente il riproduce. La grandezza della memoria si attribuisce a colui, che ha la riproduzione, ed il riconoscimento di molti pensieri diversi; o pure di un pensiere complesso di una lunghezza notabile. Abbiamo esempî di una grandezza prodigiosa di memoria: Bonnet racconta di se medesimo, di aver composto e ritenuto a memoria l' introduzione, ed i primi quarantacinque paragrafi del suo Saggio analitico su le facoltà dell'anima: e Wallis illustre matematico estraeva di notte all' o-

scuro, facendo tutti i calcoli a memoria, la radice quadrata di un numero di cinquantadue cifre.

Io credo, di aver provato, che la memoria non è una facoltà elementare, e che i fatti della stessa si spiegano ammettendo l'immaginazione, cioè la facoltà riproduttrice delle nostre idee, e la legge dell'associazione, che ne regola l'esercizio. Ciò supposto mi sembra, che il perfezionamento della memoria, mediante l'esercizio, perfezionamento attestato dall'esperienza, si possa spiegare colla rapidità delle associazioni. Supponiamo, che io voglia imprimere nella memoria la serie de' pensieri espressa da A, B, C, D. Per fare ciò è necessario, che il pensiere B si leghi al pensiere A, il quale si leghi al sentimento o sia alla idea della volontà, di aver presente nello spirito la detta serie, e che il pensiere C si leghi al pensiere B; ed il pensiere D al pensiere C. Ora un uomo, abituato a queste associazioni, lega questi pensieri in modo di conservarli, e riprodurli secondo la volontà con una facilità maggiore di quella, con cui li lega non essendo esercitato. La bontà della memoria si perfeziona dunque coll'esercizio. Similmente un uomo, il quale lega facilmente i pensieri della detta serie, lega eziandio più facilmente di prima i pensieri di una serie più lunga; l'esercizio perciò perfeziona eziandio la grandezza della memoria. Wallis incominciò a tentare di estrarre a memoria la radice quadrata da un numero composto di sole otto cifre; indi passò ad estrarla da un numero di dieci cifre, quindi di dodici, e così gradatamente.

Nel principio di una scienza nuova per noi abbiamo molta pena in conservare nella nostra memoria le verità fondamentali della stessa; ed a misura che noi facciamo progressi nello studio di essa, acquistiamo maggior facilità di apprenderla. Per la stessa ragione noi imprimiamo più facilmente nella nostra memoria le conoscenze, le quali si riferiscono ai nostri studi che quelle, le quali sono estranee agli stessi. Un geometra ritiene più facilmente una lunga dimostrazione geome-

trica, che la data e le circostanze di un fatto storico: ed un filologo ritiene più facilmente un lungo pezzo di storia, con tutte le più minute circostanze, che una breve dimostrazione geometrica. Si possono addurre varie ragioni di questo fatto. Più le idee, che si vogliono ritenere a memoria hanno della similitudine con quelle, che già vi si trovano, più esse son facili a ritenersi; perchè la similitudine, come abbiamo detto, è un principio di associazione. Inoltre nei diversi studî, che facciamo, le idee sono unite fra di esse per qualche principio particolare di associazione: nelle scienze filosofiche, per esempio, dominano le associazioni fondate su la relazione di causa, e di effetto: nelle matematiche quelle, che son fondate su le relazioni di uguaglianza, e di disuguaglianza: nella storia quelle, che son fondate su la contiguità di tempo, e di luogo. Ora qualunque sia il principio di associazione dominante fra le idee, che ci occupano abitualmente, esso dee fortificarsi pel nostro attaccamento ad un genere di studî.

Se voglio imprimere nella mia memoria una composizione qualunque, otterrò più facilmente il mio intento leggendola un piccol numero di volte; ma sforzandomi dopo ciascuna lettura di ripeterla a memoria, che leggendola molte volte, senza fare un simile sforzo. La ragione si è, che la forza dell' associazione è in ragione dell' attenzione, e che questa è maggiore nel primo caso.

La memoria può caricarsi di una serie quale che siasi. Non importa essenzialmente, che le percezioni, le quali compongono questa serie abbiano dell' analogìa fra di esse; o che, se la serie sia composta di vocaboli, avessimo le idee associate a questi vocaboli, e che queste idee sieno legate le une alle altre per mezzo di alcuni rapporti. L'esperienza prova, che la memoria può ritenere una serie di vocaboli, che non abbiano analogìa fra di essi nel suono, nè che sieno associati a delle idee. Ma se le parti della serie sono analoghe fra di esse, se son legate le une alle altre per certi rapporti,

lo spirito avrà solamente una maggiore facilità a ritenere, e riprodurre questa serie. Così un discorso, che s' intende, si pone nella memoria, e si ritiene più facilmente di un discorso, che non mica s'intende. La ragione si è che nel primo caso concorrono più principî di associazione; il vocabolo secondo è legato tanto al vocabolo primo, che all'idea del secondo espressa, la quale è legata all'idea espressa dal primo, e così seguitando.

Un buon ordinamento delle nostre idee e delle nostre conoscenze, facilita la nostra memoria; e generalmente il metodo analitico, con cui si passa gradatamente dal noto all'ignoto, non solamente conduce alle scoverte; ma eziandio facilita l' esercizio della memoria. La ragione si è, perchè in tale caso concorrono più principî di associazione: le idee non solamente si associano per la contiguità del tempo, in cui si sono avute, ma eziandio per la similitudine, che, come abbiam osservato, è ancora un principio di associazione. Più, la meditazione e l' immaginazione, in questo caso, concorrono tutte e due a porre lo stesso effetto, poichè la meditazione va a porre lo stesso pensiere, che l'immaginazione dee riprodurre.

I filosofi, che hanno meditato su lo spirito umano, hanno tutti riconosciuto, che un giusto ordinamento de' nostri pensieri, ossia una distribuzione metodica degli stessi, ne facilita il richiamo; ma eglino non ne hanno addotto delle ragioni soddisfacenti. Per porre nel maggior lume possibile questa dottrina, io ricorro ad un esempio. Suppongo di possedere una gran libreria, e suppongo primamente, che i libri in essa compresi sien tutti posti alla rinfusa; ma che in seguito io gli ordini, secondo le materie. Ciò premesso io suppongo, che voglia cercare nella mia libreria un libro di storia: nel primo caso, in cui io non ho fatto una distribuzione metodica de'libri, io non so certamente da quale scanzia debba incominciare la mia ricerca; la mia ricerca perciò si esegue a caso, ed io corro pericolo di dovere scorrere la

libreria intera, per trovare il libro, che cerco. Nel secondo caso, in cui io ho fatto una distribuzione metodica dei miei libri, le mie ricerche si fanno con regola, e con sicurezza; ed io non sono nel pericolo di dovere scorrere l'intera libreria, per trovare il libro, che voglio. Supponghiamo, che la mia libreria sia composta di cinquanta scanzie; io prenderò un libro di una quale che siasi, e vedendo, che lo stesso non è un libro storico, non ho bisogno di scorrere l'intera scanzia. Se avrò posto un ordine maggiore nella libreria, ponendo, per cagion di esempio, nella scanzia segnata col n°. 1. i libri storici; in tal caso la mia ricerca è più facile, poichè io mi dirigerò alla prima scanzia, ed ivi troverò il libro, che voglio. La facilità del ritrovamento del libro, nell' ultimo caso, nasce dall' essere in mio potere di trovarlo certamente con un breve travaglio.

Il *richiamo volontario* consiste nel potere, che ha lo spirito, di richiamare col suo volere una data idea. Questo richiamo ha luogo, quando all' idea, o sia al sentimento di un certo volere, si associa l' idea, che si vuol richiamare. L' idea, che si vuol richiamare, può essere o associata immediatamente all'idea di questo volere, o pure associata mediatamente; cioè associata ad un' idea che è la seconda, o terza o quarta, ec. in ordine a quella che è associata immediatamente all' idea di un certo volere. Una distribuzione metodica delle nostre idee, e delle nostre conoscenze, le divide in diverse serie, ciascuna delle quali ha un primo termine, il quale è legato immediatamente coll' idea di volere questa data serie di pensieri. Quando si vuol richiamare un qualche pensiere, questa volontà importa il volere il richiamo di una certa serie di pensieri; e lo spirito ha in tal caso il potere, di richiamare il pensiere di cui parliamo con un breve travaglio, perchè egli non è nella necessità di scorrere le diverse serie, ma si dirige tosto sulla serie, dove è stato collocato il pensiere, che si vuol richiamare: ma quando la distribuzione metodica manca, tutti i termini del-

le diverse serie essendo posti alla rinfusa, la ricerca dello spirito si fa a caso, ed egli corre pericolo d'impiegar molto travaglio pel richiamo, che vuole. Supponiamo, per cagion di esempio, che nello studio della geometria piana io abbia disposto senza ordine le definizioni delle figure geometriche, che dopo della definizione generale del triangolo rettilineo, io avessi posto quella del circolo, del pentagono regolare, del quadrato, del parallellogrammo, del triangolo equilatero, del rettangolo, del triangolo isoscele, dell'esagono regolare, e del triangolo scaleno. Se io vorrò richiamare l'idea del triangolo scaleno, e questo mio volere sarà inefficace, in tal caso, esso sarà seguito dal volere il richiamo della serie intera, che comincia dal triangolo generale; lo spirito perciò troverà l'idea che cerca nel decimo termine della serie, che egli è obbligato di richiamare. Supponiamo al contrario, che io segua un ordinamento logico delle rapportate idee geometriche; in tal caso, alla definizione del triangolo rettilineo in generale, farò seguire quella del triangolo equilatero, poi quella del triangolo isoscele, e finalmente quella del triangolo scaleno. Lo spirito dunque in questo caso troverà l'idea, che cerca, nel quarto termine della serie, laddove nel primo caso la trova nel decimo termine. Una distribuzione metodica dunque delle nostre idee, e delle nostre conoscenze facilita la memoria, poichè 1. moltiplica i principî di associazione; 2, perchè la memoria segue nel richiamo la stessa direzione della meditazione; 3, perchè lo spirito si dirige su i termini della serie a cui l'idea, che si vuol richiamare appartiene; ed ha perciò in suo potere il richiamo dell'idea con un breve travaglio, senza andar divagando in serie diverse.

Se dopo che la nostra memoria si è caricata della serie dei pensieri, che ho rappresentato per le lettere A, B, C, D, inseriamo fra i termini di questa serie, per esempio fra C e D un nuovo pensiere espresso dalla lettera G; bisognerà maggior tempo per legare nella nostra memoria questo pensiere

agli altri C e D, di quello che ne sarebbe bisognato, se questi due non fossero stati legati fortemente, l' uno all' altro; poichè il legame introdotto è un ostacolo all' introduzione dell' altro legame. E se questo pensiere G s' intromette involontariamente nell' atto della riproduzione delle serie, il giuoco della memoria sarà più o meno disordinato. È questa la ragione, per cui i predicatori, e tutti coloro, i quali recitano a memoria al Pubblico, delle composizioni, temendo di non riprodurre esattamente la serie de' loro pensieri, questo timore intromettendosi nella serie, è capace di rompere il legame de' pensieri, e far dimenticare il discorso.

§. 66. Per esaminare l' effetto dell' esercizio su la nostra sensibilità, fa d' uopo in primo luogo osservare che le nostre sensazioni si debbono riguardare sotto due aspetti: esse sono in certe circostanze, alcuni determinati piaceri, o alcuni determinati dolori: inoltre esse sono sempre percezioni di oggetti esterni. L' esperienza c' insegna, che le sensazioni in quanto son piaceri, o dolori, s' indeboliscono gradatamente, allora che esse sono continuate durante un certo tempo, o frequentemente ripetute. Non si dee fare, che un' eccezione riguardo ai dolori, ed è pei casi in cui la causa del dolore giunge a ledere, o a distruggere l' organo.

Se noi passiamo da un clima caldo ad un clima freddo, il dolore del freddo ci sembrerà molto vivo: continuando nello stesso clima, il dolore del freddo si scemerà gradatamente. Lo stesso avviene passando da un clima freddo ad un clima caldo, riguardo al piacere o al dolore del caldo. Gli odori s' indeboliscono ancora gradatamente e finiscono col divenire insensibili. Il mio sacchetto di fiori, diceva Montaigne; serve dapprima al mio naso; ma dopochè io me ne son servito per otto giorni, esso non serve più che al naso degli assistenti. I piaceri de' sapori s' indeboliscono più per la loro ripetizione, che per la loro continuità: per quanto grande sia il piacere, che si sperimenta mangiando un dato cibo, o bevendo una data bevanda, l'uso continuo di questo cibo, e di

questa bevanda ne scema gradatamente l' intensità, e giunge ancora sino a producene del disgusto. Certi rumori, che ci erano molto dispiacevoli sul principio, non ci producono più, colla ripetizione, lo stesso dispiacere.

Le nostre sensazioni suppongono due cose, una si è l' azione dell' oggetto esterno su l' organo sensorio, l' altra lo stato di quest' organo : quando l' azione dell' oggetto esterno è la stessa, e la sensazione varia, ciò dee nascere da un cambiamento nello stato dell'organo. Quale che siasi la causa del cambiamento dello stato dell'organo, è necessario ammettere, che la continua o ripetuta azione dell'oggetto esterno è seguita da un cambiamento nello stato dell' organo da cui nasce l'indebolimento del piacere, o del dolore fisico. Questa osservazione dee applicarsi ad ogni specie di piaceri, e di dolori. La frequenza del pericolo produce l'intrepidezza, cioè diminuisce il timore : il vedere spesso le sofferenze altrui diminuisce la pietà: il vedere spesso morire diminuisce il timore della morte. La diminuzione dell' impressione non può qui dedursi da un cambiamento nello stato dell'organo ; ma piuttosto dalla cessazione della sorpresa ; quantunque sarebbe cosa più prudente l' arrestarsi all' osservazione del fatto senza cercare d' indagarne la causa. Convengo, che si può dire, che anche i piaceri o i dolori dell'animo sono seguiti da un certo moto nel cervello, e che questo colla ripetizione può variare, ma questo moto è un effetto di questi piaceri, o di questi dolori non mica la causa. Non sarebbe forse più filosofico l'asserire, che questi piaceri o dolori dell'animo, contenendo un insieme di percezioni, la ripetizione rende più rapida la successione delle percezioni, che li costituiscono, e che per questa rapidità eccitano meno la attenzione ?

Ma quantunque il piacere ed il dolore, motori della nostra volontà, colla ripetizione perdano della loro primitiva forza ; pure gli atti della volontà, che gli hanno seguiti divengono più facili. Così l'uso immoderato de'liquori spiritosi

diminuisce la sensibilità del palato ; ma dispone all'intemperanza a questo riguardo. Sia qualunque l' oggetto de' nostri desiderî, più noi l'abbiamo gustato, meno esso ci colpisce, ma intanto lo cerchiamo con maggior perseveranza. Su questa doppia legge appunto, dice Dugald Stewart, ( filosofia dello spirito tom. 2. c: VII. sez. V. ) è fondata la capacità di far progressi in tutto ciò, che ha rapporto alla morale. Se noi abbiamo sovente obbedito al sentimento del dovere, le sensazioni hanno minore influenza su di noi, e noi abbiamo contratto l'abito di una condotta virtuosa. Quante impressioni passive si oppongono all' esercizio della beneficenza, riguardata come una virtù costante ed abituale! Quante circostanze nella disgrazia altrui, che tendono a diminuire la nostra beneficenza, o a distrarre gli occhi dallo spettacolo della miseria. Queste impressioni sono contrarie alla virtù ; ma la loro forza diminuisce ciascun giorno, ed alla lunga forse l' abito le rende insensibili. E così si forma il carattere dell' uomo benefico. Le impressioni passive, che egli sentiva vivamente, e che contrariavano il sentimento del dovere, perdono la loro influenza, e l'abito di fare del bene è divenuto in lui una disposizione naturale.

Quando un dolore diviene più insoffribile a misura che si rinnova, o si prolunga, ciò avviene, osserva il Conte Tracy, ( Ideologia cap. XIV. ) perchè finisce col disorganizzare, o distruggere l' organo, che ne è affetto, o perchè il moto organico, che lo produce, ripetendosi e prolungandosi, mette in giuoco altri organi sensitivi, e vi eccita de'moti, che non avevano avuto luogo ; il che ne' due casi rende il male realmente più grave, o piuttosto moltiplica realmente le cause del dolore. Si dee ancora osservare, che se i nostri dolori divengono colla lunghezza del tempo più pungenti, non avviene lo stesso de' nostri piaceri : il che potrebbe non solamente da ciò dipendere, che ogni piacere sparisce tosto che sopravviene il sentimento della fatica, ma da ciò ancora, che nell' accrescimento del dolore, per la frequenza, o per la

durata, vi entra l'azione del giudizio, che c'irrita contro questo stato penoso, e ce lo fa trovare più insoffribile.

Considerate le nostre sensazioni come percezioni di oggetti esterni, la loro ripetizione perfeziona, a tal riguardo, la nostra sensibilità. Un cieco nato coll'esercizio apprende a distinguere col tatto le differenti monete, ed i corpi diversi, che un altro non saprebbe distinguere. Un pittore, che ha esercitato il senso della vista, distingue in un quadro quelle gradazioni di colori, che gli altri non distinguono. Un uomo esercitato nella musica distingue in una sinfonia i diversi suoni. Un cuoco i diversi ingredienti di una vivanda. Parmi, che il perfezionamento, di cui parliamo, debba attribuirsi all'abitudine dell'attenzione su gli oggetti sensibili.

§. 67. Alcuni filosofi danno all'abito un'estensione maggiore di quella, che abbiamo spiegato. Vi ho riferito nel capitolo secondo, alcune di queste opinioni; ma è necessario, che considerandole riguardo alla forza dell'abito ve le presenti di nuovo qui. La percezione di *un fuor di noi*, si domanda, è essa l'effetto dell'abito o della natura? Quelli filosofi i quali negano l'*oggettività* di ogni sensazione, e riguardano ciascuna sensazione come semplicemente *soggettiva*, cioè come una semplice modificazione del *me*, senza che ci faccia percepire nulla di esterno, rispondono assolutamente, che la percezione di *un fuor di noi* è un prodotto dell'abito non della natura; quindi asseriscono, che noi abbiamo imparato a sentire il nostro corpo, ed i corpi che ci circondano. Questi filosofi son dunque obbligati a spiegare il modo, con cui si forma un tale abito. Ecco come eglino ragionano.

Io voglio muovere il mio braccio: questo si muove; esso incontra un ostacolo, che arresta il suo moto, e produce la sensazione di *resistenza*: io continuo a volere il moto del mio braccio, e perciò la cessazione della sensazione di resistenza; ma malgrado il mio volere, la sensazione di resistenza non cessa; io dunque giudico, che questa sensazione mi viene da un essere esterno a me: replicandosi questo fatto

io replico questo giudizio ; e questa continua ripetizione me ne forma un abito in modo, che associo rapidamente alla sensazione di resistenza il giudizio, che essa mi viene da un essere esterno a me ; associandosi rapidamente il giudizio alla sensazione, io divengo incapace di distinguere l'uno dall'altro : il giudizio s'identifica colla sensazione, e l'altera; e la sensazione di resistenza diviene la percezione di *un fuor di me* : ciò vale quanto dire : non mi sembra più di giudicare che vi sia una causa esterna , la quale mi produce questa sensazione ; ma mi sembra di sentire una cosa esterna, e la sensazione la quale è di sua natura semplicemente *soggettiva* diviene *oggettiva* ; e ciò per forza del solo abito.

Condillac , ed i suoi seguaci, ragionano un poco diversamente, ma ammettono la stessa dottrina su i giudizi abituali , i quali alterano le sensazioni. Io stendo il mio braccio , e colla mia mano prendo un globo : tosto nasce in me la sensazione di resistenza. La sensazione di resistenza ha di sua natura un rapporto ad una cosa esterna ; essa è dunque la percezione di *un fuor di me*. Questa sensazione , in conseguenza, è di sua natura *soggettiva*, ed *oggettiva* insieme; vale a dire modifica l'anima, e le manifesta insieme un oggetto esterno. Tutte le altre sensazioni sono semplicemente *soggettive* : esse non fanno altra cosa , che modificar l' anima. Ma intanto noi sentiamo l' odore al di fuori , il suono , il colore, e le altre sensazioni al di fuori; or come avviene, che queste sensazioni divengono esterne , ed acquistano un' *oggettività* , che di lor natura non hanno? Ciò avviene, dicono i filosofi de' quali esponiamo la dottrina , per la forza dell' abito : questa fa apparire esterne le sensazioni , che di lor natura sono interne, ed ecco come ciò accade.

Prendo un fiore, e l' avvicino al mio naso : tosto la sensazione dell'odore nasce; allontano il fiore, e la sensazione diminuisce : getto il fiore, mi allontano notabilmente da esso, e la sensazione cessa : riprendo il fiore, e l' avvicino di nuovo al mio naso, la sensazione dell' odore ritorna: l' allonta-

no e la sensazione torna a diminuire. Questi fatti si ripetono un gran nnmero di volte: io formo il giudizio, che l'odore è prodotto dal fiore, il che vale quanto dire, che il fiore è la causa della sensazione dell'odore: a forza di replicare questo gindizio esso diviene abituale, e si fa con tal rapidità, che non posso più distinguerlo dalla sensazione: esso s'identifica con questa, e l'altera in modo, che lo spirito non giudica più, che l'odore viene dal fiore, egli lo sente nel fiore, e l'odore, che di sua natura è solamente soggettivo, diviene anche oggettivo. Ecco come, secondo questi filosofi, il tatto istruisce tutti gli altri sensi; ed ecco spiegato che cosa intende dire Condillac scrivendo, che i corpi per noi non sono che un ammasso di nostre sensazioni, che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire al di fuor di noi.

È un fatto, che l'impressione degli oggetti esterni su i nostri organi sensorl è seguita dalla percezione di questi oggetti; o, per meglio dire, è seguita dall'apparenza esteriore di questi oggetti. Nella prima opinione seguita dal Conte Tracy, noi non abbiamo mica dalla natura la facoltà di percepire *un di fuori*, immediatamente all' impressione di questo su i nostri sensi. Acquistiamo una tal facoltà, in forza dell'abito: ora si domanda: *l'abito può esso produrre in noi una nuova facoltà, cioè una facoltà, che non abbiamo dalla natura?*

Nell'opinione di Condillac, la facoltà di percepire *un di fuori* è in noi dalla natura; ma non è men vero, che secondo questo filosofo, in seguito dell'impressione, che la luce riflettuta dagli oggetti illuminati, o mandata dagli oggetti luminosi, fa su gli occhi nostri, noi non abbiamo immediatamente dalla nostra natura la percezione degli oggetti visibili, e che acquistiamo una tal facoltà in forza dell'abito. La percezione di un corpo, che noi acquistiamo per mezzo del tatto è intieramente diversa di quella, che dello stesso corpo acquistiamo per mezzo della vista: quindi ammessa l'opinione di Condillac, sarà vero eziandio, che l'abito ci dà la facoltà di alcune nuove percezioni, di vedere i colori este-

si ed al di fuori di noi, e di creare le azzurre volte del cielo; quindi questa ipotesi pone pure, che l'abito può darci una nuova facoltà, che non abbiamo dalla natura.

§. 68. Io vi ho dimostrato, nel capitolo secondo, che ogni sensazione è di sua natura la percezione di un' esistenza esterna; non è dunque necessario, secondo la dottrina che vi ho insegnato, di fare intervenire de' giudizî abituali, e rapidi, per imprimere l' *oggettività* alle nostre sensazioni.

Io vi ho detto, che uno degli effetti dell' abito è la rapidità dell' associazione de' nostri pensieri; ma non vi ho aggiunto, che un pensiere, il quale si associa ad un altro, abbia la forza di alterarlo: i pensieri che si associano restano distinti l' uno dall' altro, e ciascuno nella sua integrità: solamente non si percepisce l' uno al seguito dell' altro: l' abito toglie questo sentimento di successione. Che colle nostre sensazioni si uniscano de' giudizî abituali e rapidi; e che questi influiscano su la condotta della nostra vita, è un fatto incontrastabile, ma è un' asserzione gratuita il dire, che questi giudizî alterino le sensazioni. Io convengo, che colle sensazioni degli odori, e de' suoni si uniscono dei giudizî, per farci conoscere i corpi sonori, ed i corpi odoriferi, e che questi giudizî resi abituali si fanno con somma rapidità. Ma nego, che lo spirito riguardi da principio le sensazioni dei suoni, e degli odori, solamente come sue modificazioni; e che in forza di giudizî abituali ed indiscernibili, queste sensazioni ci appariscono esterne.

*L' abito può esso darci una nuova facoltà, che non abbiamo dalla natura?* Qual altro mezzo abbiamo di risolvere questa quistione, se non quello di esaminare ciò che accade negli abiti, di cui conosciamo l' origine, ed il progresso? Ora noi vediamo, che tali abiti ci danno la facilità di alcuni atti, pe' quali abbiamo dalla natura il potere di cominciarli. Ciò si osserva nell' abito di scrivere, di cantare, di danzare, di ragionare, di ritenere a memoria ec. Non vi ha alcun abito, di cui conosciamo l' origine, ed il progresso, il

quale non consista nella facilità di alcuni atti, de' quali vi è la facoltà di cominciarli, dataci dalla natura. L' esperienza dunque ci autorizza a concludere, che gli *abiti non ci danno delle facoltà, ma solamente delle facilità.*

Le associazioni abituali, che l' esperienza ci mostra, non ci autorizzano a porre l'alterazione di cui parliamo. Io odo nella vicina strada la voce di un uomo, che mi è noto: tosto alla sensazione di suono si associa il fantasma della forma di quest' uomo: quest' associazione intanto non mi dà l'apparenza di quest'uomo quale io l'ho colla vista, il fantasma rimane fantasma, e la sensazione di suono rimane sensazione di suono. Or come il fantasma relativo ad una percezione di tatto diviene esso un' apparenza visibile? Lo spirito, nell' atto, che ha coscienza di una sensazione, ha ancora coscienza di tutte le idee associate: la diversità delle idee associate alla sensazione stessa, produce la diversità di questi fatti della coscienza, ed i diversi sentimenti interni da cui siamo affetti. Ciò supposto l' influenza degli abiti riducendosi ad associare alcune date idee alle sensazioni non fa sì, che le sensazioni sieno alterate da queste associazioni, ma che il sentimento interno della coscienza relativo alla sensazione, essendo inseparabile da quello delle modificazioni, che vi si associano, sia diverso dopo l' abito contratto da quello che era prima dell'abito. Supponiamo, che si veda, per la prima volta, una bara, senza sapere, che questo istrumento serva per trasportare i cadaveri: si proverà una sensazione, che si può riguardare come indifferente; ma quando abbiamo appreso l' uso a cui quest' istrumento è destinato, la vista di esso produrrà un sentimento dispiacevole e lugubre; ciò avviene per i pensieri, che alle sensazioni si associano. Ora mi sembra evidente, che questa rapida associazione non alteri in nulla le sensazioni della vista, che la bara ci desta; ma solamente produce un sentimento interno diverso da quello, che avrebbero prodotto le sole sensazioni della vista.

§. 69. Riguardo a' suoni, ed agli odori si deve osserva-

re, che l' oggetto immediato della sensazione del suono non è il corpo sonoro, e di quella dell' odore non è il corpo odorifero: l'oggetto immediato dei suoni sono le particelle dell' aria, che colpiscono l' orecchio: quello degli odori sono i corpuscoli già separati da' corpi odoriferi: questi corpuscoli galleggiando nell' aria, ed attratti su per le nari, producono le sensazioni degli odori. I fisolofi, che qui combatto, cadono in equivoco pretendendo, che queste sensazioni non indicandoci alcune volte gli oggetti, da cui vengono, è questa una ragione, che dee farcele riguardare come sole modificazioni interne, ed incapaci di rivelarci qualche cosa esterna. Gli oggetti immediati di queste sensazioni non sono, come ho detto, i corpi sonori ed i corpi odoriferi: queste ne sono bensì la causa mediata, ed è questa la ragione, per la quale è necessaria l'azione del giudizio, per istruirci di questa causa mediata.

§. 70. Per provare, che alcuni giudizî abituali mescolandosi alle nostre sensazioni le alterano, gli avversarî adducono molti esempî presi da'fenomeni della vista. La luce è più densa a misura che è più vicina al punto luminoso: discostandovi da una candela accesa, la luce vi colpisce meno, che nella sua vicinanza, ed in una certa distanza voi non siete più nel caso di leggere un libro: lo spirito acquista per ciò l' abito di giudicare, che l' oggetto è più vicino allora che produce un chiarore più forte, e più lontano, quando produce un chiarore più debole: questo giudizio, reso abituale ed indiscernibile, si mescola alle sensazioni visuali, e le altera; lo spirito perciò vede una camera, le cui mura sono imbiancate, minore in grandezza della stessa camera prima dell' imbiancamento, vedendo i muri più vicini. Similmente un campo coperto di neve sambra minore dello stesso campo vestito di verdi piante: i monti cospersi di neve sembrano più vicini: le fiamme sembrano più vicine in tempo di notte, i corpi opachi più vicini nel giorno, che nel crepuscolo.

Mettiamo la precisione ne' nostri ragionamenti: evitiamo

l' abuso del linguaggio, e l' obbiezione proposta cadrà. Si fa certamente un abuso di linguaggio, allora che si dice: *noi vediamo la stanza imbiancata minore della stessa stanza prima dell' imbiancamento:* avrebbesi dovuto dire: *noi giudichiamo*, e non già *vediamo*; i rapporti sono l' oggetto del giudizio, non già della sensazione. Allora che vedo la stanza imbiancata, accade nel mio spirito una sensazione, a cui si associa il fantasma della stanza non imbiancata: lo spirito ha la coscienza di questa sensazione e di questo fantasma insieme: altro non vi è nello spirito limitato a queste affezioni passive; ma se un giudizio abituale e rapido, ma falso si unisce alla sensazione, ed al fantasma, con cui lo spirito dice: *la stanza imbiancata sembra minore della stanza non imbiancata*, allora vi sarà una sensazione, un fantasma, ed un giudizio rapido, e ciascuna di queste modificazioni sarà nella sua integrità, e lo spirito ha conscienza di questo complesso di modificazioni.

Supponiamo che un uomo partendo da una città men popolata giunga in un' altra, la quale gli presenti una maggiore popolazione; e che in seguito partendo da una altra meno popolata della seconda, ritorni alla seconda, e vi vegga lo stesso numero di abitanti, che vi aveva veduto la prima volta: questo viaggiatore proverà de' sentimenti diversi alla vista della seconda città; la prima volta gli sembrerà una città popolata; la seconda volta una città spopolata; intanto non può dirsi che le sensazioni sieno diverse; poichè si può supporre, che il numero degli uomini, che egli vede in una strada la prima volta sia lo stesso di quello, che vi trova la seconda volta; ma i pensieri, che si associano la prima volta alle sensazioni, son diversi di quelli, che vi si associano la seconda volta. Allora, per cagion di esempio, che partendo da Tropea, piccola città delle Calabrie, giungo in Messina. la veduta di questa seconda città, a cui presto attenzione, riproduce l' idea della prima. Possono farsi due supposizioni: o lo spirito si arresta a questa riproduzione, senza an-

dare più oltre, ed egli avrà la coscienza insieme della visione attuale di Messina e dell' idea riprodotta di Tropea, e questa coscienza costituisce il sentimento, o l' apparenza di Messina come città popolata, e lo spirito pronuncia in se il giudizio: *Messina è una città popolata.* Nel primo caso si associano alle sensazioni de' fantasmi, nel secondo si unisce un giudizio, e tanto nell' uno che nell' altro caso le sensazioni non sono alterate. Se noi obbliamo i fantasmi o i giudizi, ciò avviene, perchè non vi prestiamo, a cagione della loro rapidità, la dovuta attenzione. Allora poi che, partendo da Napoli, giungo in Messina, la veduta di questa città riproduce rapidamente il fantasma della prima, e da ciò nasce l'apparenza di Messina come città spopolata, o per la sola associazione del fantasma, o per l' associazione di un giudizio rapido. Con questa soda osservazione si spiega la nascita di un numero prodigioso di sentimenti.

§. 71. Abbiamo detto, che l'abito consiste in alcune facilità di certi atti. Ma queste facilità, che nascono nell'anima, in seguito dell esercizio, suppongono una causa nell' anima stessa. Lo stato dell'anima dopo dell'esercizio dee esser cambiato poichè l'anima possiede una facilità, che prima non aveva. Ora a quella qualità permanente nell' anima, da cui nasce la facilità di alcuni atti, si dà anche il nome di *Abito*. Quindi il vocabolo *Abito* è usato per denotare tanto la causa di certe facilità, quanto l' effetto stesso delle facilità. Ma quale è mai questa qualità permanente che risulta nell' anima in seguito di un certo esercizio? Noi l' ignoriamo perchè ignoriamo l' essenza dell' anima.

—o—

# CAPO X.

## ESAME DEL SISTEMA DI CONDILLAC SU LE FACOLTA' DELLO SPIRITO.

§. 72. Il sistema delle facoltà dello spirito, che vi ho spiegato, mi sembra conforme alla natura. Ma uno de' pregiudizi filosofici si è, che nelle scienze bisogna far tutto derivare da un principio unico; in conseguenza di un tal pregiudizio l'illustre *Condillac* ha creduto, che nello studio dello spirito umano tutto doveva spiegarsi con un solo principio, che in una varietà infinita di trasformazioni offrisse tutt' i fatti del pensiere; egli espose da principio questa dottrina nel suo *saggio su l'origine delle conoscenze umane*. In quest' opera fa egli tutto derivare dalla *percezione*, o dalla *coscienza*. Ha poi sostituito a questi due vocaboli quello di *sentimento*, e più sovente quello di *sensazione*, ma cambiando il vocabolo non ha egli cambiato l'idea. Il suo principio generatore delle facoltà dello spirito è sempre lo stesso: esso è sempre la modificazione, che lo spirito prova all' occasione dei moti prodotti negli organi dall' azione degli oggetti esterni. L'autore ha riguardato questa scoverta come uno de' primi titoli della sua gloria, egli l'ha riprodotta in molte opere composte in varie epoche. Tutte le facoltà dello spirito non sono altra cosa, secondo Condillac, che la *sensazione trasformata*: la sensazione cambiando di forma diviene ciascuna di esse, presso a poco come il giaccio cambia forma per divenire acqua,

e l' acqua cambia forma per divenir vapore. Io vi esporrò, giovanetti, questo sistema colle parole stesse con cui l' autore l' espone nei capitoli 7, e 8 della sua logica.

Allora che presentasi a' miei sguardi una campagna, io veggo tutto al primo girar d' occhio, e nulla ancora distinguo: per separare differenti oggetti, e formarmi un' idea distinta della loro struttura, e situazione, fa d' uopo, che fermi il mio sguardo sopra ciascuno di essi. Ma quando rifletto sopra di uno, gli altri quantunque ancor li vegga, relativamente a me sono come se non li vedessi più, ed in mezzo a tante sensazioni, le quali formansi tutte in un tempo stesso, sembra che io ne provi una sola, che è quella dell' oggetto sopra del quale ho rivolto le mie contemplazioni, ed i miei sguardi.

Questo sguardo è un' azione, per mezzo di cui il mio occhio prende per iscopo l' oggetto sopra del quale si dirige; per tal motivo io lo chiamo *attenzione*, e comprendo evidentemente, che questa direzione dell' organo è tutta la parte, che aver può il corpo nell' attenzione. Quale è dunque la parte che vi ha l' anima? È una sensazione che proviamo come se fosse sola, perchè tutte le altre sono come se non le provassimo.

L' attenzione che impieghiamo verso di un oggetto non è dunque rispetto all' anima, che *la sensazione che produce quest' oggetto sopra di noi; sensazione, che in qualche modo diviene esclusiva; e questa è la prima facoltà, che rileviamo nella facoltà di sentire.*

Siccome applichiamo la nostra attenzione ad un oggetto, possiamo applicarla a due nel tempo stesso. Allora in vece di una sola sensazione esclusiva, ne proviamo due: e diciamo di farne il confronto, perchè non le proviamo esclusivamente, se non che per osservarle l' una a lato dell' altra, senza esser distratti da altre sensazioni; e questo è il significato della parola *comparare.*

*La comparazione non è dunque altra cosa che una doppia*

*attenzione : consiste in due sensazioni, che si provano unite, come si proverebbero sole , e che escludono tutte le altre.*

Un oggetto o è presente , o pure assente. Se è presente, la sensazione che attualmente produce sopra di noi è l' attenzione : se è lontano , l' attenzione è la rimembranza della sensazione che produsse in noi. Questa rimembranza ci pone in istato di poter fare uso della facoltà di comparare oggetti lontani come se fossero presenti.

Non possiamo comparare due oggetti o provare come una a lato dell' altra le due sensazioni , le quali esclusivamente essi producono sopra di noi , che per mezzo della sola differenza , o somiglianza che rileviamo in essi. Ma comprendere somiglianze o differenze è appunto giudicare. *Il giudizio non è dunque ancora altra cosa che una sensazione.*

Se per mezzo di un primo giudizio conosco un rapporto, per rilevarne un'altro mi si rende necessario un secondo giudizio. Qualora , per esempio , io voglio sapere in che cosa differiscono due alberi ; osserverò successivamente la forma, il tronco, i rami e le foglie, i frutti ec. paragonerò gradatamente queste qualità ; formerò una serie di giudizî, e perchè in tal caso la mia attenzione riflette in un certo modo da un oggetto su di un altro , dirò che io *rifletto.*

La *riflessione* non è dunque altra cosa che una serie di giudizî, che si fanno per mezzo di una serie di comparazioni ; e poichè le comparazioni, ed i giudizî non sono altra cosa che sensazioni , *nella riflessione non vi è altro ancora che sensazioni.*

Allora quando per mezzo della riflessione rilevate si sono le qualità , per cui differiscono gli oggetti, mediante la medesima riflessione, si possono in un solo oggetto raccogliere le qualità, che trovansi in molti disgiunte. In questa maniera appunto la fantasia di un poeta, per esempio, compone l'idea di un eroe, che non si ritrovò mai fra gli esseri viventi. Allora queste idee sono immagini reali soltanto nello spirito; e la riflessione, che le produce, acquista il nome d'*immaginazione.*

Un giudizio che io pronunzio può racchiuderne un altro, che non pronunzio. Se dico che un corpo è pesante, dico implicitamente, ch' esso cadrà, qualora non venga sostenuto. Allora quando un secondo giudizio trovasi in tal guisa racchiuso in un altro, si può pronunziarlo come un seguito del primo, e per tal ragione si dice, che esso ne è la conseguenza. Per esempio si dirà: *questa volta è assai pesante; se dunque non ha un congruo sostegno essa cadrà*. Questo è ciò che intendesi qualora dicesi *fare un raziocinio*: altro non è che pronunziare due giudizî di questa specie. *Ne' nostri raziocinî ugualmente che nei nostri giudizî non vi sono che sensazioni.*

Voi vedete, che tutte le facoltà, che abbiam osservate, sono racchiuse nella facoltà di sentire. Per loro mezzo l' anima acquista tutte le sue cognizioni; per mezzo di esse apprende le cose, che in qualche modo ella studia, siccome per mezzo dell' orecchio sente i suoni, per tal motivo la riunione di tutte queste facoltà vien chiamata *intendimento*.

L' intendimento abbraccia dunque l' attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, l' immaginazione ed il raziocinio. Non se ne potrebbe formare un' idea più esatta.

Considerando le nostre sensazioni come rappresentative, abbiamo veduto nascere tutte le facoltà dell' intendimento. Se le consideriamo come piacevoli, o dispiacevoli nascer vedremo tutte le facoltà, che hanno rapporto alla volontà.

Quantunque per *soffrire* s' intenda propriamente, provare una sensazione dispiacevole, è certo che la privazione di una sensazione piacevole è una sofferenza più o meno grande. Ma bisogna osservare che *esser privato, e non possedere*, non significano mica la stessa cosa. Si può non aver giammai goduto cose, che non si posseggono, si può ancora non conoscerle. Accade tutto al contrario riguardo alle cose, delle quali, rimaniamo privi: non solamente le conosciamo, ma abbiamo ancora l' abito di goderne; o almeno d' immaginarci quel piacere, che il loro godimento può prometterci. Una privazione tale è una sofferenza, che più particolarmente vien

chiamata *bisogno*. Aver bisogno di una cosa è un soffrire, perchè se ne è privo.

Questa sofferenza nel suo più debole grado, è meno un dolore, che uno stato nel quale non ci troviamo bene, e non possediamo ciò che vorremmo. Questo stato io lo chiamo *disagio*.

Questo disagio ci porta a darci moto onde procacciarci ciò, di cui abbisogniamo. Non possiamo dunque vivere in un perfetto riposo, e per tal ragione il disagio acquista il nome di *inquietudine*.

Quanto maggiore ostacolo troviamo a godere, tanto più si accresce la nostra inquietudine, e questo stato può divenire un *tormento*.

Il bisogno non turba il nostro riposo, o non produce l'inquietudine, se non perchè determina le facoltà del corpo, e dell'anima su gli oggetti, la cui privazione ci fa soffrire. Ci rappresentiamo il piacere, che essi ci hanno arrecato: la riflessione ci fa giudicare di quello che ancora possono a noi apportare, l'immaginazione l'esagera; e per godere ci diamo tutto quel moto del quale siamo capaci. Tutte le nostre facoltà si dirigono dunque su gli oggetti, di cui sentiamo il bisogno; e questa direzione, è propriamente ciò che intendiamo per *desiderio*.

Com'è naturale formarsi un'abitudine di godere delle cose piacevoli; è naturale ancora di formarsi un'abitudine di desiderarle ed i desiderî cangiati in abitudine chiamansi *passioni*.

Tali desiderî sono in qualunque maniera permanenti, o almeno se per qualche tratto di tempo sospesi rimangono, riaccendonsi alla più debole occasione. Più essi son vivi, più le passioni sono violenti.

Se quando desideriamo una cosa giudichiamo, che l'otterremo, allora il giudizio unito al desiderio produce la *speranza*.

Un altro giudizio produrrà la *volontà*. È quello che formiamo allora che l'esperienza ci ha fatto un'abitudine di giudicare, che non dobbiamo trovare alcun ostacolo a' nostri desiderî. *Io voglio*, significa, *io desidero*; *e nulla può oppor-*

*si al mio desiderio, tutto dee concorrere al suo adempimento.*

Tale è propriamente il senso della parola *volontà.* Ma si ha il costume di darle un significato più esteso ; e per *volontà* intendesi una facoltà , che comprende tutte le abitudini , le quali nascono dal bisogno : i desiderii, le passioni, la speranza, la disperazione il timore, la confidenza, la presunzione e molte altre , delle quali facil cosa è formarsi delle idee.

Finalmente la parola *pensiero* , ancora più generale , nel senso suo comprende tutte le facoltà dell' intendimento, e tutte quelle della volontà. Poichè pensare è sentire , rivolgere la sua attenzione, comparare, giudicare, riflettere, immaginare, ragionare, desiderare, aver delle passioni, sperare, temere ec.

Abbiamo spiegato come le facoltà dell' anima nascono successivamente dalla sensazione ; e si vede *che esse sono la sensazione che si trasforma per divenire ciascuna di esse.*

§. 73. Ecco, la maniera con cui *Condillac* spiega l' origine e la generazione delle facoltà dello spirito. Tutte queste facoltà non sono altra cosa , secondo questo filosofo che la facoltà di sentire , ed i diversi modi del pensiere umano non sono che modi diversi della sensibilità, cioè modi diversi di sentire , e per parlare il suo linguaggio *traformazioni della sensazione.*

La semplicità di questo sistema non dee impedirci dall' esaminarlo. La semplicità è una cosa relativa a noi, laddove la verità è una cosa assoluta , indipendente dalla debolezza del nostro spirito. I fisici antichi credevano, che gli elementi della natura materiale non erano più di quattro l' aria , la terra, l' acqua, il fuoco ; i fisici moderni han portato il numero di questi elementi sino a circa 51, e la dottrina dei fisici antichi , non ostante la sua maggior semplicità, è stata dalle osservazioni dimostrata falsa. Se la semplicità di un sistema fosse una ragione della sua verità, noi potremmo spiegare tutti i fatti dell' uomo, per mezzo del solo moto ; *Condillac* intanto dimostra , e noi lo faremo vedere nell' Ideologia speciale, che il pensiere è assenzialmente distinto dal moto. Lasciamo

dunque il pregiudizio della semplicità ed esaminiamo attentamente il sistema, che abbiamo esposto.

Tutti conoscono la differenza fra l'*azione*, e la *passione*: voi mi pungete con una spilla, la modificazione che si produce nel mio corpo, ed indi nel mio spirito è una *passione*: essa suppone solamente nel mio corpo, e nel mio spirito la capacità di esser così modificato da un agente esterno. Io muovo a seconda del mio volere, il mio braccio: questo volere è un'*azione*, una maniera di essere che viene in me da me stesso. Il mio spirito è *passivo* nel primo caso, è *attivo* nel secondo. Questa distinzione, è un fatto incontrastabile attestatoci dall'intima conscienza. Noi abbiamo la percezione del *me* agente, e quella del *me* modificato dal di fuori. Il sistema di *Condillac* riducendo tutte le modificazioni dello spirito alle sensazioni, non ammette altra cosa che *passioni*. Questo sistema ripugna dunque a' fatti intellettuali.

*Condillac* dice: *tutti i diversi modi di pensare sono la sensazione trasformata*. Ma se la cosa è così, fa d'uopo trovare la forza o il principio che trasforma la sensazione: fa d'uopo, in conseguenza, ammettere delle facoltà attive, le quali operando su le sensazioni innalzano l'edifizio delle nostre conoscenze.

§. 74. » Sia che Condillac sia stato per trent'anni nell'il» lusione; sia che non abbia mai enunciato con una chiarez» za sufficiente il suo pensiere, sia che io non abbia avuto » la dovuta penetrazione per intenderlo, mi fu sempre im» possibile il concepire, non già che la sensazione preceda » l'attenzione, ma che le sensazioni si cambiino in attenzio» ne; non già che nell'anima uno stato attivo succeda im» mediatamente ad uno stato passivo, ma che siavi identità » di natura fra questi due stati, di modo che l'attività sia » una trasformazione della passività; e sono così lontano dal » prestare il consenso a questa proposizione, che so appena » che cosa si possa intendere coll'avvicinamento dei termini, » di cui è composta.

» Il cambiamento della sensazione in attenzione, non è la » sola cosa che mi abbia arrestato nell' analisi di Condillac. » Quello che dice intorno il giudizio, e l'inquietudine, che » succede al disagio, ostinatamente ricusa di entrare nella » mia intelligenza; e le ragioni che sembrano all' autore sì » luminose, non sono per me che una falsa luce, o piutto- » sto che la mancanza di ogni luce ». Così scrive nella quinta delle sue lezioni della prima parte di filosofia l'illustre *Laromiguiere*.

L' attenzione, dice Condillac, che impieghiamo verso di un oggetto non è altra cosa rispetto allo spirito, che la sensazione prodotta da quest' oggetto, la quale in qualche modo diviene essa esclusiva; perchè, io domando, diviene essa esclusiva? perchè, risponde il nostro filosofo, si son diretti gli organi verso l'oggetto dell'attenzione. Ma questa direzione degli organi, io replico, è un fatto il quale viene in seguito del volere dello spirito, e che si può con ragione riguardare come prodotto da questo volere. Abbiamo dunque già una differenza fra la sensazione e l'attenzione: nella prima il moto viene dal di fuori, nella seconda viene dallo spirito: nella prima il moto è prodotto da un altro moto, nella seconda il moto è in ultimo risultamento prodotto da un pensiero.

Ma ciò non basta: sebbene la direzione degli organi renda più forte l'azione dell'oggetto, se lo spirito non concentrerà su questo oggetto la sua attività, l' attenzione non avrà esistenza: abbiamo veduto nel capitolo antecedente, che malgrado le più forti sensazioni, lo spirito può dirigere altrove la sua attenzione. Non basta dunque la direzione degli organi verso l' oggetto affinchè l' attenzione abbia luogo, ma si richiede l'azione dello spirito su di sè stesso. Noi non conosciamo la natura di quest' azione, ma l' azione è un fatto che l' intimo senso ci rivela.

Parlandovi del generaleggiare delle idee, vi ho detto essere necessaria per questa una astrazione intellettuale, per la quale si separi ciò che i sensi non possono separare. Senza

questo atto d'analisi intellettuale, il sistema delle nostre conoscenze non può costruirsi. Vedete i §. 24 . e 25.

§. 75. Nel giudizio, oltre delle idee del soggetto e del predicato, si richiede un'azione dello spirito che metta un rapporto fra il soggetto ed il predicato. Il giudizio ha dunque bisogno di una facoltà di analisi e di una facoltà di sintesi; giudicare non è dunque lo stesso che sentire.

Gli oggetti della sensibilità son quelli che possono agire per mezzo del moto su i nostri sensi; tutto ciò dunque, che non si manifesta con una impressione su gli organi non può essere un oggetto della sensibilità. Nel §. 35 ho dimostrato, che i rapporti di eguaglianza, di similitudine, ec. non hanno un oggetto reale a cui corrispondano; queste idee non possono dunque essere sensazioni; poichè se fossero sensazioni corrisponderebbero a delle qualità fisiche, cioè a delle impressioni degli oggetti. Sentire due oggetti insieme non è dunque la stessa cosa che paragonarli, è molto meno la stessa cosa, che conoscere i loro rapporti. Se tengo il corpo A nella mano dritta, la sua impressione può forse farmi altro sentire che A? No certamente; or se nello stesso tempo tengo B nella mano sinistra, questa seconda impressione aggiunge essa nulla alla prima? No certamente; la prima non può dunque farmi sentire in questo secondo caso, che A solamente; lo stesso dee dirsi di B. La sensazione che ho di A rimane la stessa tanto nella prima che nella seconda ipotesi; se nulla vi ha in A, quando è insieme con B, che mi faccia sentire il rapporto, e nulla vi ha in B, la percezione del rapporto non viene dunque da A e B insieme; ma è un'operazione dello spirito diversa dalla sensazione.

Se dico: *il sasso è pesante*; il vocabolo *il sasso* esprime un complesso di sensazioni, il vocabolo *pesante* esprime anche delle sensazioni; ma il vocabolo *è* esprime un' azione dello spirito, cioè la sintesi del predicato col soggetto, sintesi la quale suppone un' analisi. Se dico; *A è uguale a B*, l'idea A ha un oggetto nella natura e nasce dalle sensazioni, l'idea

B ha ancora un oggetto nella natura, e nasce dalle sensazioni; l'idea nondimeno dell'*uguaglianza* non ha un oggetto nella natura, ed è perciò una veduta dello spirito distinta dalla sensazione. Quale è mai fuor di voi la realtà che corrisponde all'*uguaglianza di A* a *B?* Non è l'oggetto A solo, non è l'oggetto B solo; sarebbe forse la riunione degli oggetti A e B? Ma i due oggetti riuniti non sono una terza realtà distinta da A, e B. Nella riunione di A e B non vi sono tre cose reali, di cui l'una sia A, la seconda B, la terza la riunione. Finalmente una qualità fisica unica potrebbe forse convenire a due soggetti distinti? Nel giudizio *il sasso è pesante*, il vocabolo *è* esprime la sintesi reale del predicato col soggetto, e non corrisponde ad alcuna sensazione, ma ad un'operazione dello spirito: nel giudizio *A è uguale a B*, i vocaboli *è uguale* indica una sintesi ideale ed un prodotto di questa sintesi, e nè l'uno nè l'altro esprimono delle sensazioni.

Nella sintesi immaginativa lo spirito crea con de' materiali che si trovano sparsi negli oggetti della natura, degli oggetti, i quali non hanno esistenza se non da lui. Questa spezie di sintesi suppone dunque evidentemente una forza combinatrice distinta dalla sensazione.

§. 76. *Bonnet* pretende, che in seguito della impressione sul corpo, accade nell'anima qualche cosa che corrisponde a quest'azione, che l'anima riagisce a suo modo, e che l'effetto di questa reazione sia ciò che noi chiamiamo *sensazione*. Ma anche ammessa questa dottrina, sussiste la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell'anima: nel primo ella *riagisce*; laddove nel secondo *agisce*; la reazione è necessaria, ed è una conseguenza di un'azione esterna, e l'anima riceve realmente una modificazione dal di fuori, laddove nell'azione modifica se stessa. Lo stesso Bonnet riconosce questa differenza: egli definisce l'attività dell'anima; *quella capacità che ella ha di produrre in lei e fuor di lei o sul suo corpo certi effetti.*

*Laromiguiere* riduce a tre le facoltà dell'intendimento, intendendo per *facoltà* le sole facoltà attive, esse sono, secondo

lui l'attenzioni, la comparazione, il raziocinio. Questo sistema non mi sembra esatto; in primo luogo il raziocinio non è una facoltà elementare; esso è una facoltà composta della facoltà di analisi, e di quella di sintesi: queste due facoltà elementari dello spirito sono le facoltà della meditazione; il giudizio, ed il raziocinio, considerati come atti, sono i prodotti di queste due facoltà, considerati come facoltà, sono la facoltà di sintesi. Il giudizio consiste nella sintesi immediata del rapporto fra il predicato, ed il soggetto, il raziocinio nella sintesi mediata dello stessó rapporto. La comparazione è pure un' azione sintetica. In secondo luogo *Laromiguiere* non numera fra le facoltà elementari l' immaginazione; ed io ho dimostrato che la facoltà di riprodurre le percezioni è una facoltà primitiva dello spirito. I difetti, che ho creduto trovarsi nell' opera dell' illustre francese mi sembrano quattro: egli tralascia la teorica delle sensazioni; intanto la nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni, ed in un trattato di psicologia non si può nòn parlare della sensibilità: egli omette la facoltà riproduttrice: egli poi non vede nella comparazione, nel giudizio, e nel ràziocinio, il fatto generale della sintesi: finalmente egli non ispiega i fatti intellettuali, e si contenta di solamente stabilire il sistema generale delle facoltà dello spirito.

§. 77. Questi elementi di psicologia non occupano molte pagine; ma mi sembra, che contengano le verità fondamentali di questa scienza. Il sistema delle facoltà dello spirito, che vi ho spiegato, mi sembra evidente. Gli oggetti del pensiere debbono esser dati allo spirito; la coscienza e la sensibilità gli danno gli oggetti presenti, l' immaginazione gli dà gli oggetti assenti. Lo spirito può agire su di questi oggetti, o decomponendoli, o componendoli; quindi l' analisi, e la sintesi sono le sue facoltà attive. Lo spirito per acquistare un sistema di conoscenze ha bisogno di una meditazione ordinata; la meditazione ha dunque bisogno di esser diretta; la volontà mossa dal desiderio la dirigge, e con ciò nulla man-

ca per la formazione del sistema delle nostre conoscenze.

Ho trattato particolarmente di ciascuna facoltà, e vi ho fatto conoscere la loro reciproca influenza: ho considerato lo spirito nello stato in cui egli è passivo ed attivo insieme; e nello stato ancora in cui è semplicemente passivo: l'ho considerato nello stato primitivo delle sue facoltà, e nello stato abituale. Vi ho spiegato i fatti intellettuali, che incessantemente vi colpiscono, risalendo ad alcuni fatti primitivi. Io vi prego, giovanetti, di rendervi familiari le dottrine, che vi ho spiegate; è questo un mezzo necessario di far dei progressi nella filosofia. Allora che tratteremo l'importante dottrina della volontà, vedrete qual luce ci recheranno le verità, che qui abbiamo stabilite: le più spinose ricerche sul gusto, su le passioni, su la realtà del bene, e del male morale, hanno una intima connessione coll'analisi delle facoltà dello spirito, che vi ho spiegato.

La maggior parte de' filosofi, i quali hanno scritto gli elementi della Psicologia, hanno in essi stabilito la spiritualità dell' anima. Secondo il metodo che ho prescelto, questa verità sarà fatta conoscere nell' ideologia particolare, che seguirà qui immediatamente.

Intanto mi son creduto autorizzato a parlare dello spirito come di una cosa distinta dal corpo, per ciò che ho detto nel §. 77 della logica pura. Inoltre avendo dovuto parlare della coscienza di più sensazioni non mi era possibile di non riguardare il soggetto della coscienza come distinto dagli organi pei quali le sensazioni ci provengono. È impossibile, che ciò che è consapevole nel tempo stesso dei sapori che prova per mezzo della lingua, degli odori, che prova per mezzo del naso, dei suoni, che prova per mezzo degli orecchi ec. non sia riguardato come distinto da tutti questi organi, ma la spiritualità dell' anima sarà più chiaramente conosciuta nella ideologia.

Prima di terminare debbo avvertirvi, che i nomi delle facoltà dello spirito sogliono denotare tanto le facoltà che gli atti. Così desiderio, volontà, sintesi, analisi, astrazione ec. denotano tanto le modificazioni, che le potenze.

# RIASSUNTO

## DELLA PSICOLOGIA

### PER DOMANDE, E PER RISPOSTE

D. Che cosa è la *Psicologia?*

R. La Psicologia è la scienza dell'Anima. *Psiche* in greco significa Anima.

D. Possiamo noi conoscer l'Anima, e come possiamo conoscerla?

R. Certamente noi possiamo conoscer l'Anima; poichè ella si mostra a noi.

D. Spiegatemi ciò più chiaramente.

R. L'Anima è il soggetto di tutte le nostre sensazioni; di tutte le nostre affezioni; e di tutti i nostri pensieri quali che sieno. Ora ciascuna di queste nostre modificazioni è accompagnata costantemente dal sentimento di essa. L'Anima dunque non solamente pensa ed ha delle modificazioni; ma si accorge ancora de' suoi particolari pensieri, e delle sue particolari modificazioni quali che sieno. Questo accorgimento di ciò che accade nell'anima si chiama *Conscienza*, *o senso intimo*, *senso interno*.

D. Da quanto dite pare, che l'Anima abbia il sentimento di ciò che accade in lei; ma non già di sè stessa.

R. No: L'Anima ha eziandio il sentimento di sè stessa; poichè sente le sue modificazioni, come sue modificazioni come cose inerenti in lei: ciò vale quanto dire che sente sè stessa modificata.

D. Ma l' anima distingue sè stessa dalle sue modificazioni, riguardandosi come il soggetto di queste modificazioni?

R. L' Anima distingue sè stessa dalle sue modificazioni. Ma questa distinzione ella non la fa ne' primi istanti in cui ha conscienza di sè; ma in seguito.

D. Le diverse modificazioni di cui l' Anima ha coscienza, dovendo avere una causa, ditemi quale è questa causa?

R. Vi sono due specie di modificazioni in noi: alcune sono *atti;* altre sono passioni. Così il volere, il giudicare, il ragionare sono atti: le sensazioni di un dolore in seguito di una percossa, di un piacere in seguito di un altro moto, per esempio, di quello del mangiare un cibo saporoso, sono *passioni*. Il principio efficiente degli atti è l' Anima stessa: per le passioni si richiede l'azione di un oggetto esterno su l'Anima, si richiede ancora una *suscettività* nell' Anima di essere affetta in un tal modo.

D. Che cosa sono le *facoltà* dell' Anima?

R. Le facoltà dell' Anima sono le potenze, che ha l' anima o di produrre certi atti; o di ricevere certe modificazioni. Le prime sono le *potenze attive* dell' Anima. Le seconde le *potenze passive.*

D. Queste facoltà sono esse forse qualche cosa diversa dall' Anima stessa?

R. Le facoltà dell' Anima sono l' Anima stessa considerata relativamente alle sue diverse modificazioni.

D. Quali sono le facoltà dell' Anima?

R. Gli oggetti de' nostri pensieri, essendo una condizione indispensabile per pensare; e questi oggetti dovendo esser dati allo spirito, e non creati da lui: le prime facoltà dello spirito son quelle, che gli danno gli oggetti de' suoi pensieri.

D. Quali sono queste facoltà che danno allo spirito gli oggetti dei suoi pensieri?

R. Sono la *sensibilità*, e la *conscienza*. La prima gli dà gli oggetti esterni: la seconda gli dà il proprio *me*, e le modificazioni, che accadono nel *me*. Noi non possiamo risalire

al di là di questo fatto. *L' Io che sente degli oggetti esterni a lui*, è il primo oggetto che si mostra a sè stesso.

D. Come gli oggetti esterni allo spirito si possono mostrare, o rendersi presenti allo spirito stesso?

R. Agendo, cioè modificando lo spirito: ciò vale quanto dire, producendo in esso diverse sensazioni.

D. Le sensazioni son dunque interne modificazioni dello spirito?

R. Per lo appunto.

D. Da ciò sembra potersi inferire, che le nostre sensazioni non possono rivelarci nulla di esterno.

R. Una tal deduzione sarebbe falsa. Le nostre sensazioni, nell' atto che sono modificazioni dell' Anima nostra, essendo insieme percezioni necessarie di qualche cosa esterna ci rivelano un mondo esterno.

D. Vi ha egli alcuna similitudine fra le nostre sensazioni e le qualità de' corpi?

R. Non ve ne ha alcuna. Ne' corpi noi non concepiamo che moti; e niuna delle nostre sensazioni è un moto. Si trova questa risposta sviluppata nel capitolo secondo della Psicologia.

D. In buona filosofia, che cosa le nostre sensazioni ci autorizzano ad ammettere fuor di noi?

R. Diversi aggregati di sostanze, che variando incessantemente il loro modo di essere, producono nel nostro spirito varie sensazioni.

D. Oltre della *sensibilità*, e della *conscienza*, quali altre facoltà si debbono riconoscere nello spirito?

R. Si debbono riconoscere due facoltà attive, colle quali lo spirito opera su gli oggetti a lui dati dalla sensibilità e dalla coscienza.

D. Quali sono queste facoltà?

R. Sono la facoltà di *Analisi*, e la facoltà di *Sintesi*. Colla prima lo spirito divide, e distingue gli oggetti, che la sensibilità e la Coscienza rendono insieme presenti allo spirito. Colla seconda riunisce gli oggetti, per conoscere le loro relazioni.

D. Spiegatemi chiaramente le diverse funzioni dell'Analisi, e quelle della Sintesi.

R. L'*Analisi* può dividersi in due specie, le quali possono chiamarsi *Attenzione* ed *Astrazione*. Coll'attenzione lo spirito, fra i tanti oggetti sensibili che operano attualmente su i sensi, e che sono realmente separati nella natura, ne separa uno e fa che la percezione di esso sia più chiara di quella degli altri.

Coll'attenzione eziandio lo spirito separa un'oggetto sensibile dagli altri, co'quali è naturalmente unito, ma da'quali può naturalmente separarsi; e così rende la percezione di questo più chiara di quella degli altri oggetti co'quali è unito.

D. Datemi degli esempî di questi due atti.

R. Allora che sono presenti a'miei sensi un uomo, ed un albero, posso attendere all'uomo che vedo, e rendere la percezione di questo uomo più chiara di quella dell'albero, in modo tale di render quasi esclusiva la percezione dell'uomo cui attendo. Similmente vedendo un uomo posso attendere alla testa di lui, e render così la percezione della testa più chiara di quella delle altre parti del suo corpo.

D. Che cosa è l'*Astrazione?*

R. L'Astrazione è un atto dello spirito, col quale egli considera come separato da altre cose ciò che non può separatamente da queste cose aver esistenza. Così si considerano i modi come separati dal soggetto; ed il soggetto come separato da'modi che lo determinano, e senza le quali determinazioni non può il soggetto esistere. I fisici considerano il moto come separato dal corpo: gli Etici le virtù, ed i vizî come separati dallo spirito, di cui sono modi: l'idea universale dell'uomo, dell'Albero, del corpo ec. separa da questi oggetti le determinazioni, senza le quali non possono esistere. La prima specie di *Astrazione* chiamasi *Astrazione modale*: la seconda può chiamarsi *Astrazione del soggetto*.

D. Spiegatemi le diverse specie di *Sintesi*.

R. Si possono distinguere tre specie di *Sintesi* la *Sintesi reale, la sintesi ideale, la sintesi immaginativa.*

La prima è quella che unisce alcuni oggetti reali, la cui unione è reale; ed è quella, in conseguenza, che determina le relazioni reali delle cose. La seconda è quella che unisce idealmente le cose che nol sono realmente; che in conseguenza determina le *relazioni logiche* delle cose. La terza è quella, che colla unione di più cose nel pensiere forma *oggetti immaginari*.

D. Datemi degli esempî di queste tre specie di sintesi.

R. Tutti i giudizî, ne' quali di un soggetto reale si afferma un modo reale dello stesso, son tanti esempî della sintesi reale. *La palla di avorio che tengo in mano è pesante:* è questo un giudizio in cui si contiene una sintesi reale nel peso colla palla di avorio che tengo in mano. Se la notizia della morte di un mio amico mi reca dell' afflizione, io dirò con verità: *Io sono afflitto per la notizia della morte del mio amico.* Questo giudizio riunisce al *me* soggetto reale, il modo reale dell' afflizione, e ve lo riunisce con realtà; poichè l' afflizione di cui parlo è un modo realmente inerente nel *me*. *Iddio è la causa dell' esistenza dell' universo* esprime la sintesi dell' effetto colla causa; e questa sintesi è reale.

*Tizio è eguale in altezza a Sempronio*: questa proposizione esprime una sintesi ideale, poichè la relazione di eguaglianza di altezza fra Tizio, e Sempronio, non è mica una relazione *reale*, ma una *relazione logica*. *Due triangoli costituiti su basi eguali, e fra le stesse parallele, sono eguali fra di essi*, è pure una proposizione, che esprime una sintesi *ideale*. Può chiamarsi la prima *sintesi ideale oggettiva*, e la seconda, *sintesi ideale soggettiva*, poichè i termini della relazione logica sono reali nella prima proposizione, sono ideali nella seconda. Quindi la sintesi ideale sta ben divisa, in sintesi ideale *oggettiva*, ed in sintesi ideale *soggettiva*.

L' idea di un edifizio da costruirsi è il prodotto di una *sintesi immaginativa*: l' idea di un cavallo alato è eziandio il prodotto di una sintesi immaginativa. Può chiamarsi la prima *sintesi immaginativa civile*; poichè l' oggetto nato nel pensiere

può rendersi reale al di fuori del pensiere. Può chiamarsi la seconda *sintesi immaginativa poetica*; poichè l'oggetto dell'idea rimane sempre immaginario, e non può acquistare alcuna realtà al di fuori del pensiere. La sintesi è dunque di tre specie, cioè *reale*, *ideale*, *immaginativa*. Ciascuna si suddivide in due: La reale in *sintesi del modo al soggetto d'inerenza*, ed in *sintesi dell'effetto alla causa*. L'ideale in sintesi ideale *oggettiva*, ed in sintesi ideale *soggettiva*: l'immaginativa, in *immaginativa civile*, ed in *immaginativa poetica*.

D. Perchè le operazioni dell'analisi, e della sintesi si chiamano operazioni volontarie?

R. Perchè dipendono dalla volontà, la quale mossa dal desiderio le dirige.

D. Dal fin qui detto sembra, che tutte le facoltà dell'anima si riducono alle seguenti, cioè *Sensibilità*, *Coscienza*, *Analisi*, *Sintesi*, *Desiderio*, *Volontà*.

R. Per l'edifizio delle nostre conoscenze si richiede eziandio un'altra facoltà, che è quella la quale conserva le conoscenze, che abbiamo acquistate. Senza di questa facoltà la più lunga vita di un uomo non differirebbe, riguardo alla conoscenza, del primo istante della sua vita intellettuale.

D. Datemi un idea di questa facoltà.

R. Questa facoltà comunemente si chiama *memoria*. Noi la chiamiamo *Immaginazione*. Allora che un oggetto si è manifestato allo spirito, per mezzo de' nostri sensi esterni, o per mezzo della coscienza; e noi vi abbiamo prestato una attenzione, questo oggetto essendo assente, lo spirito ha la facoltà di percepirlo di nuovo, cioè di riprodurne la percezione. A questa facoltà noi diamo il nome d' *Immaginazione*.

D. L'immaginazione è ella la stessa facoltà, che volgarmente chiamasi *memoria*?

R. Ogni memoria è immaginazione; ma non ogni immaginazione è memoria.

D. Spiegatemi ciò chiaramente.

R La memoria contiene due cose: la riproduzione di una

percezione passata; ed il *riconoscimento* di avere avuto una tal percezione. Ora si possono riprodurre alcune percezioni passate, senza il riconoscimento di averle avute.

D. Come si spiega questo fatto intellettuale?

R. Una costante sperienza c' insegna, che delle percezioni di quelli oggetti a' quali si è prestata insieme attenzione, riprodotta una in qualunque modo, si riproduce l'altra per mezzo dell' Immaginazione; il che vale quanto dire: *la percezione passata ritorna tutta per mezzo dell' immaginazione, allora che ne ritorna sia per mezzo de'sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, una parte.* Questa legge chiamasi la *legge dell'associazione delle idee.*

Quando l' immaginazione riproducendo una percezione, la riproduce secondo questa legge, allora la percezione riprodotta dall' immaginazione si trova in due o più serie di percezioni; ed in tal caso ha luogo il *riconoscimento*; e l'immaginazione diviene *memoria.*

D. Spiegatemi ciò con un esempio.

R. Io soppongo di aver veduto un sacro Oratore, che arringava in un tempio: allora che veggo questo stesso Oratore in una villa, la percezione parziale di lui risveglierà la percezione totale, cioè la percezione del tempio con questo Oratore; la percezione dell' Oratore di cui parlo si trova dunque nel mio spirito raddoppiata, una fa parte della percezione totale del tempio, un' altra fa parte della percezione totale della villa: lo spirito ha il sentimento di queste due percezioni complesse, in ciascuna delle quali entra come parte la percezione dello stesso uomo; ed in questo sentimento consiste per lo appunto il *riconoscimento.* Se vedendo questo uomo, la sua vista non mi risvegliasse alcuna idea, benchè veduto l' avessi le migliaja di volte, non mi accorgerei di averlo altra volta avuto dinanzi.

Avviene al contrario alcune volte, che l' immaginazione risveglia alcune idee, senza il sentimento di averle avute. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiere che io ritrovo

aver letto in un libro senza avere il sentimento di averlo letto. Ciò avviene, quando l'idea riprodotta si sveglia sola, e non colle idee socie, colle quali si ha avuta, l'idea del pensiere: che ho letto in un libro, essendo stata associata coll'idea A, per esempio, ritornando l'idea A, l'idea del detto pensiere si sveglia; ma essa può svegliarsi in due modi, o svegliandosi insieme coll'idea del libro, o svegliandosi sola, nel primo caso l'idea del pensiere di cui parlo si trova raddoppiata, una è simultanea colle idee attuali, l'altra fa parte dell'idea complessa del libro; ha perciò luogo il riconoscimento: nel secondo caso l'idea del pensiere non è raddoppiata; e perciò non è riconosciuta.

D. Parmi, che il fatto di cui parliamo possa eziandio esprimersi e spiegarsi riguardandolo sotto un altro punto di veduta.

R. Ciò è vero: ma questa altra spiegazione ritorna in sostanza a quella, che abbiamo già data. Noi Abbiamo il sentimento del *me* attuale, e delle idee, che sono attualmente in esso. Noi possiamo eziandio immaginare il me passato con tutte le idee che ebbero luogo in esso, in quello stato passato in cui l'immaginiamo.

Noi avremo così il riconoscimento di quelle idee, che fanno parte tanto del sentimento complesso del me attuale, quanto del fantasma complesso del me, nello stato passato in cui l'immaginiamo.

D. *La Reminiscenza* è ella distinta dalla *memoria* propriamente detta?

R. Quando il riconoscimento che si trova ne' *fantasmi* dell'*immaginazione* è *immediato*, questa funzione dell'immaginazione è memoria; quando il riconoscimento è *mediato*, questa funzione dell'Immaginazione è *Reminiscenza*.

D. Spiegatemi ciò con un esempio.

R. Ho veduto Tizio in un tempio, seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone: Tizio mi ritorna dinanzi, io nol riconosco: egli mi dice: ricordatevi, che mi avete ve-

duto nel tal tempio : l' idea del tempio si risveglia allora, unitamente a quelle delle persone, che erano unite a Tizio, e si raddoppia, perchè va unita tanto col sentimento del me presente, che col fantasma del me affetto di modificazioni passate : io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone che erano con Tizio : queste risvegliano la idea di Tizio la quale perciò si raddoppia, ed è riconosciuta. Il riconoscimento di Tizio è dunque un effetto prodotto non dalla riproduzione semplice dell'idea di Tizio ; ma dalla riproduzione delle idee delle persone, che erano in compagnia di lui : un tal riconoscimento *mediato* costituisce la *reminiscenza*, o la *rimembranza.*

D. Le facoltà dell' Anima son dunque, la *sensibilità*, la *Coscienza*, *l' Analisi*, la *Sintesi*, l' *Immaginazione*, il *Desiderio*, la *Volontà* : l' insieme di queste facoltà costituisce ciò che dicesi la *Natura dell' Anima*. Qual cosa costituisce l' *Abito*, che i filosofi riguardano come una *seconda natura*.

R. La natura ci dà le *facoltà* : il frequente esercizio di queste facoltà ci dà le *facilità* di esercitarle : queste facilità sono gli *Abiti*.

D. Si dice, che il frequente esercizio perfeziona le nostre facoltà intellettuali, in che cosa consiste questo perfezionamento?

R. Nelle facilità di cui ho parlato.

D. L'Abito può egli darci delle facoltà, che non abbiamo rivevuto dalla natura?

R. L' Abito non può darci alcuna facoltà ; ma solamente delle facilità ; e queste suppongono le facoltà.

FINE DELLA PSICOLOGIA.

# IDEOLOGIA

# CAPO I.

## DELL' ORIGINE DELLE IDEE.

§. 1. GIOVANETTI, io ho incominciato le mie lezioni di filosofia dal farvi osservare in voi stessi il fatto del raziocinio: vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse*, e nell' *illazione*: tanto le une, che l' altra essendo giudizî, vi ho fatto osservare gli elementi del giudizio nelle idee. Questa è stata l' analisi del raziocinio, che abbiam fatto nella logica, nè abbiamo ivi cercato come si formano queste idee, cioè questi pensieri del soggetto e del predicato de' nostri giudizî.

Ma dopo di aver terminato la logica pura, cercando di far progressi nella filosofia, ci abbiam proposto la seguente quistione: *Come lo spirito forma le sue idee?* Avendo veduto, che per risolverla è necessario conoscere le facoltà dello Spirito, abbiamo perciò studiato la psicologia, che è la scienza del sistema di queste facoltà.

Voi già dunque conoscete il sistema delle facoltà del vostro pensiere: avete dunque le conoscenze necessarie per risolvere la quistione, che vi ho proposto, vale a dire per conoscere l' origine, e la generazione delle idee.

Ma se avete il noto necessario per condurvi all' ignoto, che cercate; non siete ancora giunti allo scovrimento di questo ignoto. La scienza, che ve lo fa scovrire, è appunto quella, che imprendiamo a trattare, è appunto *l' Ideologia. La*

*Ideologia è dunque la scienza dell' Origine , e della generazione delle idee.*

Le due scienze, che abbiam chiamate psicologia, ed ideologia, possono tutte e due esser comprese sotto il nome di *metafisica*, la qual può definirsi : *la Scienza delle facoltà dello spirito e dell' origine delle idee* ; e così la metafisica può dividersi in *psicologia*, ed in *ideologia*.

§. 2. Il nome d' ideologia è di fresca data, ed usato, pochi anni sono , in Francia. Io lo ritengo , perchè mi sembra adattato alla natura della Scienza, che trattiamo, la quale si versa su la natura , e su l' origine delle nostre idee.

Prima che si fosse usato il termine d' ideologia , con cui si è denotata la metafisica , questa soleva dividersi in *Ontologia*, *Cosmologia*, *Psicologia* , e *Teologia naturale*. Ma nell' Ontologia trattandosi di alcune nozioni essenziali all' umana ragione ; e nella Cosmologia , e nella Teologia naturale, trattandosi più particolarmente di alcune di queste idee essenziali all' umana ragione ; cioè nella prima dell' idea dell' *Universo*, e nella seconda dell' idea di *Dio* ; possono tanto l' Ontologia , che la Cosmologia e la Teologia naturale ridursi all' Ideologia , la quale, quando è rettamente trattata, ci dà eziandio le vere nozioni dell'Universo , e di Dio.

Il signor *Cousin* sembra di aver ridotto la metafisica alla psicologia, ed all' Ontologia; comprendendo nell' Ontologia la Cosmologia , e la Teologia naturale. Egli soggiunge , che il metodo di trattar la metafisica si è di cominciare dalla psicologia , e di vedere come questa ci conduce all' Ontologia.

Io vi farò conoscere in che cosa l' Ontologia, che universalmente s' insegnava nelle nostre scuole, è viziosa. Io concilierò il rispetto dovuto agli antichi col progresso dello Spirito Umano , e colla libertà nel filosofare.

§. 3. Giovanetti studiosi, fermatevi un momento, a contemplare l' eccellenza del metodo, che nelle nostre lezioni seguiamo. Noi siamo già giunti alla terza parte della filosofia ; ed intanto non facciamo ancora altra cosa, se non che l' ana-

lisi del primo fatto, che nel principio della logica vi feci osservare. Io vi feci passare dalla logica pura alla psicologia, nello stesso modo, con cui salendo una scala, voi passate gradatamente da uno scalino ad un altro; nello stesso modo vi fo passare dalla psicologia all'ideologia.

Ora potete voi forse non essere rapiti dal piacere, che si prova, osservando l'ordine, con cui si legano le diverse scienze della filosofia? Rendetevi abituale il metodo di passare gradatamente dal noto all'ignoto; e sarete così nello stato di fare rapidi progressi nelle scienze.

La differenza, che separa il volgo dei filosofi dal filosofo di genio, consiste nella maniera, ond'eglino considerano le conoscenze: l'ultimo prova il bisogno imperioso di sapere il *come* delle conoscenze: fintanto che non le ha veduto formarsi sotto gli occhi del suo spirito, egli crede ignorarle; il primo si contenta delle conoscenze tali quali se gli presentano. Si dice comunemente, che il metodo analitico sia il metodo degli inventori; ma se gl'inventori son superiori al volgo dei dotti, perchè non seguire il metodo, che, reso abituale, può rendere i giovani inventori?

§. 4. Fermatevi ancora, e gettate uno sguardo esteso, e rapido sulla scienza, che studiate. Voi avete studiato il sistema delle facoltà dello spirito; il che vale quanto dire, che avete conosciuto quali sono le prime facoltà intellettuali, come le altre si seguono; e come tutte insieme formano quel sistema ammirabile di facoltà, da cui si producono tutte le nostre conoscenze. Voi avete conosciuto che la sensibilità esterna, ed interna, ci presentano i dati su de'quali dee spiegarsi l'attività dello spirito: che il sapientissimo Autore della Natura avendo reso l'uomo capace di piacere, e di dolore, ha posto in ciò il germe, da cui si sviluppa, per mezzo dell'azione dello spirito, l'arbore delle nostre conoscenze: tosto che l'uomo prova il piacere, ed il dolore, egli desidera: tosto che desidera, opera, cioè vuole: a questo atto della volontà segue un principio di analisi. Le percezioni sensibili

accompagnate da qualche atto di analisi si riproducono, e l' immaginazione nasce. Questa segue la legge dell' associazione delle idee; e quest' associazione può riguardarsi come una sintesi necessaria, o come il motivo, che determina lo spirito alla comparazione. Dopo di ciò hanno luogo nuovi atti di analisi; e la sintesi volontaria si sviluppa, il che vale quanto dire, che nasce la meditazione.

Voi dunque conoscete già, che l' ordine cronologico nell' esercizio delle nostre facoltà spirituali è il seguente: 1. sensibilità e coscienza, 2. desiderio, 3. volontà, 4. analisi, 5. immaginazione, 6. meditazione.

Chiamando *pensiero* ogni modificazione dello spirito, della quale si ha coscienza; le facoltà delle quali vi ho parlato possono chiamarsi le facoltà del pensiere. Ora il complesso di tutti i pensieri degli uomini costituisce ciò che noi chiamiamo *mondo morale*. La filosofia, che trattiamo, vi fa dunque risalire all' origine del mondo morale, e ve ne fa conoscere la formazione. Potreste voi forse non esser colpiti dalla dignità di questa scienza? Potreste essere indifferenti allo studio di essa? Che cosa son mai quelle magnifiche città, che formano l' ammirazione de' viaggiatori? Che cosa è mai quel maestoso teatro, che forma l' incantesimo degli occhi, e dell' udito? Che cosa è mai quella nave orgogliosa, che, dominando l' oceano, trasporta altrove i prodotti di un suolo, e crea per l' uomo de' nuovi piaceri? Tutte queste opere ammirabili sono appunto, l' effetto di quelle facoltà dello spirito, di cui voi già conoscete il sistema. E si può forse essere rapito dal piacere, che destano queste opere umane, e non sentire il bisogno di conoscere il sistema di quelle facoltà che è il principio di opere cotanto stupende? Rientrando nella solitudine del vostro intendimento, facendo l' analisi delle facoltà intellettuali, e quella delle idee, che sono i loro prodotti, voi vedrete nascere tutte le verità, e tutti gli errori; tutte le arti, e tutte le scienze. Allora che tratteremo della filosofia morale, vedremo l' origine, e la generazione di tutte le pas-

sioni, di tutte le virtù, e di tutti i vizi. Un piacere il più vivo potrebbe forse non accompagnare i nostri studi? Voi avrete più volte inteso parlar con disprezzo della metafisica. Ma se questa è la scienza del sistema delle facoltà dello spirito, e di quello delle idee, voi compiangerete la cecità di coloro che disprezzano la metafisica, e riguarderete questa come la *scienza delle scienze*.

§. 5. Tutta la quistione su l' origine delle idee, si aggira circa le idee semplici. Queste, secondo *Locke*, derivano dalla sensazione, e dalla riflessione. Egli riferisce alla sensazione tutte le idee, che si suppongono ricevute per mezzo de' sensi esterni, come quelle di colore, di suono, di solidità, di estensione, di moto ec. Egli riferisce alla riflessione le idee delle nostre operazioni mentali, quelle che tiriamo dalla coscienza, che abbiamo di ciò che accade in noi stessi: per esempio, le nostre idee della percezione, della memoria, della volontà, del piacere, del dolore ec. Queste due sorgenti ci somministrano, secondo il filosofo inglese, tutte le nostre idee semplici. La sola potenza, che lo spirito esercita su di esse, consiste in certe operazioni eseguite per via di analisi, e di sintesi, co'materiali dati dall'esperienza. « Le due sorgenti, « così *Locke*, delle nostre conoscenze sono l'impressione che gli « oggetti esterni fanno su de' nostri sensi, e le proprie ope« razioni dell' anima riguardo a queste impressioni, su le quali « ella riflette, come su i veri oggetti delle sue contempla« zioni. Così la prima capacità dell' intendimento umano con« siste in ciò, che l' anima è atta a ricevere le impressioni, « che si fanno in essa, o dagli oggetti esterni per mezzo « de' sensi, o dalle sue proprie operazioni, allora che essa « riflette su queste operazioni stesse. È questo il primo pas« so che l' uomo fa verso la scoverta delle cose quali che « sieno: su questo fondamento sono stabilite tutte le nozioni, « che egli avrà sempre naturalmente in questo mondo. L' a« nima non passa al di là delle idee, che la sensazione, e « la riflessione le presentano, per essere gli oggetti delle sue

« contemplazioni. Lo spirito è a questo riguardo semplice-
« mente passivo, e non è in mio potere di avere, o di non
« aver questi rudimenti, e per dir così, questi materiali di
« cognizioni. Vi sono due specie d'idee, alcune sono sem-
« plici, alcune altre sono composte. Or queste idee semplici
« che sono i materiali di tutte le nostre conoscenze, non
« sono suggerite all'anima, che dalle due vie, di cui ab-
« biamo parlato; voglio dire dalla sensazione, e dalla riflessione.
« Allora che l'intendimento ha ricevuto una volta queste idee
« semplici, esso ha la potenza di ripeterle, di compararle, di
« unirle insieme con una varietà quasi infinita; e di formare
« per questo mezzo nuove idee complesse, secondo che lo tro-
« va a proposito (1).

§. 6. L'opera di *Locke* su l'intendimento umano sarà immortale; egli ha nondimeno trattato di passaggio l'analisi delle facoltà del pensiere. Questa avrebbe dovuto servirgli intanto di preliminare, per trattare con precisione, e con profondità la quistione dell'origine delle nostre idee. Lo spirito, egli dice, è passivo riguardo alle idee semplici; questa proposizione nel rigore de' termini è falsa. Il sentimento del me, il quale sente *un fuor di me*, comincia la nostra vita intellettuale, la sensibilità, e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi de' nostri pensieri. Se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscienza; ma egli non avrebbe alcuna idea, la quale fosse l'elemento del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi, ed un'altra di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal complesso de' sentimenti, che hanno luogo in lui, un elemento, indi un altro, e poi colla seconda gli riunisce. Questa sintesi reale, la quale suppone un' analisi precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Le idee sono gli elementi de' nostri giudizî, o con altro linguaggio, delle nostre conoscenze; esse non sono anteriori a' sen-

(1) *Locke Saggio su l'intendimento umano lib.* I. c I, e II.

timenti; ma sono un prodotto della meditazione su i sentimenti. Lo spirito non è dunque passivo riguardo alle idee semplici. Per poter dire, *io sono afflitto*, è necessario avere l'idea del *me* e dell'*afflizione*, e per aver queste idee è necessaria l'azione dell'analisi, la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione, e che decompone il sentimento interno del me afflitto; senza di quest'atto della meditazione, l'*Io* avrebbe solamente la coscienza del soggetto modificato, cioè del soggetto, e della modificazione in confuso, ma non mica l'idea del soggetto, nè quella della modificazione, distinte l'una dall'altra, idee necessarie ed elementari per potersi formare il giudizio: *io sono afflitto*. Noi diremo dunque, *che le idee sono gli elementi de' nostri giudizî, e che questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza*.

§. 7. Ma qui un'altra quistione importante si presenta allo spirito, la quale non è stata pensata nè da *Locke*, nè da'suoi discepoli. Le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi: le idee sono il prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensazione e dalla coscienza: ora si dee cercare: *tutte le idee semplici sono il prodotto dell'analisi degli oggetti della sensazione, e della coscienza*? Per enunciare altrimenti questo importante problema, diamo un nome comune alle sensazioni, ed alle percezioni della coscienza, e chiamiamole tutte *sentimenti*. Ciò supposto si domanda; *tutte l'idee semplici sono esse il prodotto dell'analisi de' sentimenti ?* La conoscenza del sistema delle nostre facoltà è sufficiente a risolvere il problema enunciato. Noi abbiamo osservato, che vi è una sintesi ideale, e che, comparando insieme gli oggetti sensibili, nascono da questo atto di comparazione alcune nozioni soggettive, che si chiamano *rapporti*, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Noi abbiamo fatto conoscere, che dicendo: *il corpo A è uguale al corpo B*, possiamo denotare l'oggetto sensibile A, e l'oggetto sensibile B, ma non possiamo denotare un oggetto sensibile, che sia l'u-

guaglianza, nè determinare alcuna sensazione, la quale ci presenti l' uguaglianza, che l' aggettivo *uguale* è un aggettivo metafisico, non mica un aggettivo fisico. Questa nozione di uguaglianza è dunque un prodotto della comparazione, il che vale quanto dire della sentesi. Bisogua dunque ammettere delle idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi. Ecco la risoluzione del problema enunčiato, essa sarà maggiormente sviluppata in appresso. Alla domanda: *che cosa è idea?* io risponderò: l' idea è un elemento del giudizio; essa è un prodotto della meditazione, su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza: essa è un prodotto della meditazione su i sentimenti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: *d' onde ci vengono le idee semplici?* Io risponderò: alcune idee semplici sono un prodotto dell' analisi degli oggetti sensibili; altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora: alcune idee semplici sono *oggettive*: esse corrispondono ad alcune realtà: altre idee semplici sono *soggettive*; esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, esse sono semplici vedute dello spirito, le quali derivano dalla facoltà di sintesi.

Per non prendersi equivoco nel significato, che io lego a questi vocaboli *oggettivo*, e *soggettivo*, io dichiaro, che per *oggettivo* intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti, che si conoscono; e per *soggettivo* ciò che nelle nostre cognizioni deriva dal soggetto conoscitore.

Io distinguo inoltre due specie d' idee *soggettive*, alcune soggettive riguardo alla loro origine, ed al loro valore: tali sono le idee delle relazioni logiche: altre soggettive riguardo alla loro origine solamente, ma oggettive riguardo al valore: tale è l' idea dell' Infinito.

§. 8. Io tratterò in primo luogo dell' origine delle nostre idee semplici; e di quelle idee complesse, che si possono abbracciare con un solo atto di attenzione.

Ma di quali idee dee particolarmente la filosofia spiegar l' origine?

Un africano, che non è giammai stato in Europa avrà le idee individuali diverse da quelle di un europeo, poichè gl'individui, che si son presentati al primo, non si son presentati al secondo. Trattandosi dunque di far l'analisi delle idee, non si dee certamente intraprender quella delle idee particolari di ciascuno individuo; sarebbe questa una impresa impossibile, ed inutile per la scienza dell'umano intendimento. Ma se le idee particolari di ciascuno individuo possono esser diverse da quelle degli altri, segue, che uno può avere ancora alcune idee generali delle quali l'altro è privo, e per le quali gli mancano inoltre i materiali necessarî per acquistarle. L'idea della specie è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui: se dunque un uomo è privo delle idee di alcuni individui, come potrà aver l'idea della specie a cui tali individui si riferiscono? Se voi non foste giammai stati in Africa, nè aveste giammai ricevuto dagli altri le idee dei coccodrilli, e degli elefanti, vi mancherebbe certamente il mezzo dei sentimenti, per avere le idee generali di questi animali; e molti uomini non hanno giammai avuto l'idea generale dello zucchero, del caffè, del mare, e forse anche del fuoco stesso, poichè sono stati privi de' sentimenti necessarî, per acquistarla: quanti uomini i quali non avendo giammai abbandonato le molli piume, se non a giorno avanzato, sono incapaci di formarsi l'idea dell'*aurora*, perchè appunto mancano loro i sentimenti necessàrî per formarsela! Se le idee sono un prodotto della meditazione su i sentimenti, segue, che noi possiamo esser privi di alcune idee; o perchè ci mancano i sentimenti necessarî per formarcele; o perchè avendo questi sentimenti, non abbiamo meditato abbastanza su gli stessi, per acquistar le idee di cui parliamo. Quelle idee per le quali non tutti gli uomini hanno i sentimenti necessarî alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all' intelletto*; quelle poi per la formazione delle quali non mancano ad alcun uomo su la terra i sentimenti necessarî alla loro formazione, io le chiamo *idee essenziali all' intelletto*.

Se vi sono idee generali, per le quali possono mancare ad alcuni uomini i sentimenti necessarî alla loro formazione; non tutte le idee generali sono dunque essenziali all' intelletto; e non di tutte in conseguenza noi dobbiamo qui farne l' analisi.

§. 9. Ma quali saranno le idee generali oggetto del nostro esame? Vi sono forse alcune idee generali essenziali all'intelletto? Ecco una ricerca molto importante. Il metodo che noi seguiamo è l' analitico; in questo metodo dobbiamo passare gradatamente dal noto all' ignoto. Il noto, che in questo momento abbiamo nella ricerca, che ci occupa, si è: *le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti:* l' ignoto si è: *vi sono idee essenziali all' intelletto, e se vi sono quali sono esse?* Ciò vale quanto dire: *vi sono idee, che ciascun uomo, in qualunque luogo, in qualunque tempo, può, colla meditazione su i proprî sentimenti, acquistare? Quali sono queste idee?* È evidente, che queste idee son quelle, per le quali sono sufficienti i sentimenti, che in qualunque luogo, in qualunque tempo, sono nello spirito di ogni individuo del genere umano. Io vi ho mostrato, che la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*, è il primo fatto, da cui per non traviarsi dee partire la filosofia, che questo fatto è perenne, ed universale in tutti gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi.

I sentimenti dunque, su i quali dirigendosi la meditazione, può produrre tutte le idee essenziali all' intendimento, sono già trovati: essi sono il sentimento del *me*, e quello di *un fuor di me*. Di tutte le idee dunque, che l' azione feconda della meditazione può sviluppare da questi germi del sapere umano, io mi accingo a farvene l'analisi.

§. 10. Che vi sieno alcune idee universali, le quali si trovano costantemente in tutti gli uomini, che hanno l' esercizio della loro ragione, è un fatto incontrastabile; e che vi sieno alcune idee generali, che non si trovano costantemente in tutti gli uomini, che hanno l' uso della loro ragione, è anche un fatto incontrastabile. Chi mai non vede la diffe-

renza fra l' idee generali del caffè, dello zucchero, del fuoco, ec. e l' idee generali dell' unità, del numero, del corpo, dello spazio, del soggetto, della qualità, della causa, dell' effetto ec. ?

Le lingue sono l' espressione fedele del pensiere umano, e dal segno possiamo tirare più di un' induzione per la cosa significata. Le lingue ci offrono tutte le stesse parti di discorso, de' nomi sostantivi, e de' nomi aggettivi, de'verbi attivi ec. de' verbi passivi, modificati in tempi passati, presenti, e futuri, degli avverbî, delle preposizioni, delle congiunzioni. Vi sono ancora delle regole generali di sintassi comuni a tutte: questa uniformità nella constituzione delle lingue prova l' uniformità delle nozioni, che hanno presieduto alla loro formazione.

Siamo dunque obbligati a distinguere due specie d' idee universali; una comprende le idee universali *accidentali all' umano intendimento*, l' altra comprende le idee universali *essenziali allo stesso*. La stessa analisi delle idee, che *Locke* ci dona, conferma questa distinzione. Egli difatto non ci dà l' analisi delle idee accidentali all' intelletto, ma di quelle che si trovano universalmente, e costantemente in tutti gli uomini, che hanno l' uso della loro ragione.

§. 11. Alcuni filosofi, per ispiegar l' esistenza universale e costante di alcune di queste idee in tutti gli Uomini, hanno ad esse attribuito la stessa origine del nostro essere intellettuale; e l' hanno perciò riguardate come *innate*, cioè come elementi costitutivi originarî dell' esistenza del nostro Spirito. Da ciò è nata la distinzione delle idee, considerate relativamente alla loro origine, in *avventizie*, *fattizie*, ed *innate*.

Si chiamano *idee avventizie* quelle, che ci vengono per mezzo de' sentimenti o esterni o interni; queste idee avventizie, strettamente parlando, son tutte singolari, come sarebbe l' idea del tale colore, del tal sapore, del tal individuo, ma si dicono pure idee avventizie, quelle idee genera-

li, che hanno un oggetto reale; cioè che hanno la loro realtà negl' individui realmente esistenti, come sono l' idea generale di uomo, di cavallo, di animale ec. Si chiamano poi *idee fattizie* quelle, che lo spirito si forma da se, senza ricavarle dagli oggetti singolari; e senza riferirle ad alcun oggetto reale in natura. Tali sono le idee delle figure geometriche, ed alcune idee morali; poichè il geometra non si cura di sapere, se esista in natura la figura da lui chiamata quadrato, circolo, pentagono regolare ec. Similmente nulla vieta, che il legislatore parli del parricidio, e ne determini l'idea senza che abbia giammai osservato l' avvenimento di un tal delitto.

Le *idee innate* poi, secondo i filosofi, che ne difendono l'esistenza, son quelle, che non sono nè avventizie, nè fattizie; ma che hanno la stessa origine della esistenza dell' anima nostra, e che fanno parte della natura dell' anima stessa.

§. 12. I cartesiani s' impegnavano a provare esservi nel nostro spirito alcune nozioni, le quali non potendo venire dagli oggetti dovevano riguardarsi come innate, ed impresse, nello istante della creazione, da Dio nel nostro spirito. Eglino riguardarono queste nozioni come i raggi dell' eterna luce, per farci conoscere la natura delle cose in se stesse considerate. Se vi sono alcune nozioni a *priori*, disse il filosofo di Koenisberg, esse non possono corrispondere agli oggetti in se stessi considerati; poichè questi non possono conoscersi da noi se non che in due modi, cioè o in quanto sono presenti al nostro spirito, vale a dire in quanto si manifestano alla nostra sensibilità, o per ispirazione. La prima maniera di conoscerli è empirica, ed a *posteriori*, e non ci somministra se non che fenomeni, la seconda è gratuita ed antifilosofica. Ricorrere alla autorità di Dio per assicurarsi della realtà de' concetti a *priori*, è una petizione di principio. Bisogna prima supporre la realtà della nozione di Dio. Ora questa nozione, essendo una combinazione di concetti a *priori*, supporre la realtà di questa nozione è dunque supporre la re-

altà de' principi a *priori* nell' atto che intendesi di dimostrarla: *Kant* ammise dunque co' cartesiani delle nozioni a *priori*, ma tolse a queste, isolatamente considerate, qualunque realtà.

*Locke*, cercando di rovesciare la dottrina delle idee innate, addusse per ragione principale, che gl' idioti, ed i bambini non hanno conoscenza di queste idee. Dire che una nozione è impressa nell'anima, e sostenere nel medesimo tempo che l' anima affatto non la conosce, e che essa non ne ha ancora avuto alcuna conoscenza, è, secondo il filosofo inglese, fare di questa nozione un puro niente. I cartesiani sebbene non trovino soddisfacente l' analisi lockiana, pure si trovano imbarazzati a determinare la natura de' concetti a *priori*. Alcuni di essi gli paragonano agli abiti della volontà. Allorchè una passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' momenti, ne' quali non abbiamo alcuna coscienza degli atti di essa, non lascia, dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale nello spirito: Un ambizioso, per esempio, il quale ha concepito una forte passione di ottenere un posto, anche nei momenti in cui non ha alcun pensiere di questo posto, accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui parliamo, di modo tale, che in questi stessi momenti si può dire con verità di lui, che egli ambisce il posto. Ora, dicono questi cartesiani, che cosa è egli mai l' amore abituale, vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne'momenti ne'quali egli non ha coscienza di alcun atto d'ambizione? Sembra, continuano questi filosofi, non potersi dire altra cosa, se non che questo amore abituale sia l' atto stesso dell' amore continuato, e perenne, privo nondimeno di coscienza. La privazione del sentimento di questo amore lo distingue appunto dall' amore attuale, di cui l' ambizioso ha coscienza. Nello stesso modo le nozioni a *priori* ed innate sono nozioni reali e perenni nel nostro spirito, ma disgiunte dall' atto della coscienza, prima che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così, fra gli altri, l' autore anonimo del trattato della natura dall' anima contro di *Locke*,

ed i discepoli di lui, determina la natura delle idee innate.

*Kant* riguardò i principî *a priori* come simultanei colle sensazioni, non già come anteriori, nell' ordine del tempo, alle sensazioni: egli insegnò che ogni nostra conoscenza incomincia colle sensazioni, ma che non ogni conoscenza nostra deriva dalle sensazioni. Egli riguardò le notizie *a priori* come modi della nostra facoltà di conoscere, come i modi di vedere e di pensare gli oggetti: I modi di vedere costituiscono, secondo lui, le forme pure dello spazio e del tempo: i modi di pensare sono le dodici categorie dell' intelletto, le quali sono alcune nozioni, di cui parleremo appresso. Con ciò il filosofo di Koenisberg ha creduto di dare un aspetto veramente filosofico alla sua dottrina. Era assioma comune della scuola: *ciò che si riceve, secondo il modo del recipiente si riceve. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*

L' acqua che si versa in un vase, prende la forma del vase stesso. Un urto su di un corpo produce diversi effetti, secondo il diverso modo di esistere del corpo urtato. Il soggetto conoscitore è dotato di una *recettività*, e di una *spontaneità*: i modi della recettività derivano dalla sua natura, come i modi della *spontaneità*: essi vengono dal soggetto non già dall' oggetto: questi modi sono *a priori*: noi non possiamo vedere gli oggetti se non in questi modi, cioè nello spazio, e nel tempo: noi non possiamo pensarli se non secondo i modi originarî del pensiere. Non bisogna confondere la dottrina cartesiana su i principî innati, colla dottrina trascendentale su i principî *a priori*. La prima concede la realtà a' principî innati ed *a priori*; la seconda la nega: essa non ammette alcuna realtà nell' ordine *a priori*. Questa differenza è molto importante.

§. 13. Leibnizio, ne' suoi nuovi saggi su l' intendimento, ammise le idee innate, e le riguardò come disposizioni non come atti, sebbene egli soggiunga, che queste disposizioni sono sempre accompagnate da alcune azioni, sovvente insen-

sibili, che vi corrispondono. Locke, come ho detto, per combattere le idee innate, era partito da questo principio: *ciò che è nell' intendimento è presente alla coscienza.* Un tal principio, dice Leibnizio, è falso. Noi abbiamo molte percezioni nella nostra memoria, le quali non sono presenti alla coscienza. Ora se una conoscenza acquistata può esservi nascosta dalla memoria, perchè la natura non potrebbe ella ancora avervi nascosto qualche conoscenza originale? Avere una conoscenza senza servirsene non è la stessa cosa, che lo aver solamente la facoltà di acquistarla. Possono dunque esservi delle verità impresse nell' intendimento, per le quali lo spirito non ha solamente la facoltà di conoscerle, ma di trovarle in esso. Io mi son servito, continua Leibnizio, del paragone di una pietra di marmo, che ha delle vene, piuttosto che di una pietra di marmo tutta unita, o di tavolette vote, cioè di ciò che si appella *tabula rasa* presso i filosofi, perchè se l'anima rassomigliasse a queste tavolette vote, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un marmo, quando il marmo è perfettamente indifferente a ricevere questa figura, o qualche altra. Ma se vi fossero delle vene nella pietra, che indicassero la figura di Ercole in preferenza di altre figure, questa pietra sarebbe più determinata, ed Ercole vi sarebbe come innato in qualche maniera sebbene vi bisognasse del travaglio, per discovrire queste vene, e per nettarle, togliendo ciò che le impedisce di comparire. Egli è così, che le verità ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali, e non già come azioni; sebbene queste virtualità sieno sempre accompagnate da alcune azioni, sovvente insensibili, che vi corrispondono.

Se si domanda a Leibnizio: Quali idee si debbono riguardare come innate, egli risponde, che son tali tutte quelle, che entrano nelle verità necessarie.

§. 14. Ma determiniamo lo stato della quistione. Fa d'uopo in primo luogo distinguere le conoscenze dalle nozioni, o

idee. Le prime sono giudizî, le seconde sono gli elementi dei giudizî. Che tutte le nostre conoscenze non derivino immediatamente dall'esperienza, è questa una verità incontrastabile, e su la quale conviene ancor o esplicitamente, o implicitamente almeno, tutta la scuola di Locke, non escluso Condillac.

Noi abbiamo delle conoscenze necessarie; e perciò di una universalità assoluta, la quale deriva dalla necessità, ed è, in conseguenza, indipendente dall' esame de' casi particolari; e quindi tali conoscenze sono in noi *a priori*. Ma le idee, che sono i materiali di queste conoscenze necessarie, sono ancor esse *a priori*, come le conoscenze medesime? Leibnizio, come ho detto, risponde, che queste idee sono innate in noi; e perciò *a priori*.

Riguardo alle nozioni o idee si possono fare le seguenti quistioni: 1.° *Tutte le idee essenziali all' intendimento umano sono esse soggettive* o *oggettive*, o alcune *soggettive*, ed altre *oggettive*? Kant risponde che son tutte soggettive: Locke risponde, che son tutte oggettive; ed il Sig. Laromiguiere, in conformità di questa seconda opinione, definisce l' idea, *un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti.* La mia opinione si è che vi sono molte idee essenziali all'intendimento, che sono oggettive, e che ve ne sono ancora alcune che sono soggettive. Ma fa d' uopo osservare, che i difensori delle idee innate, o *a priori*, distinguono due specie d' idee, che si trovano in tutti gli Uomini, alcune son da essi riguardate come necessarie, e come le condizioni originarie del nostro sapere; così, eglino dicono, la nozione dell' unità, della sostanza ec. sono idee necessarie; ma l' idea del nostro corpo non è necessaria; questa seconda è oggettiva, le altre sono soggettive.

2.° L' opinione, che ammette l' esistenza di alcune idee soggettive, cioè che derivano dalla natura dell' intendimento stesso, non mica dagli oggetti, è la stessa di quella, che pone l' esistenza delle idee innate?

Se per idee innate si intendono alcune nozioni attuali, alcuni atti del pensiere privi di coscienza, l'opinione dell'esistenza delle idee soggettive è alquanto diversa da quella dell'esistenza delle idee innate: se poi per idee innate s'intende una disposizione originaria dell'anima nostra, di produrre in certe circostanze, in seguito de'sentimenti che proviamo, alcune date nozioni; in tal caso l'opinione dell'esistenza delle idee soggettive coincide con quella dell'idee innato. È certo, che supponendo alcune nozioni, le quali in certe circostanze derivano dal soggetto, che conosce; fa d'uopo porre in questo soggetto una disposizione naturale a produrle. Ma noi ignoriamo in che cosa consiste questa disposizione, poichè ignoriamo la essenza dell'anima.

Nello spiegare l'origine delle nostre idee, io partirò dal fatto primitivo *del me che percepisce un fuor di me.*

Io noterò quali nozioni possono derivare dagli oggetti sieno interni, sieno esterni, e quali non possono dagli oggetti derivare. Io esaminerò dippiù, se vi è qualche idea soggettiva di un oggetto realmente esistente.

# CAPO II.

### ANALISI DELLE IDEE DELLO SPIRITO E DEL CORPO.

§. 15. Facciamo dunque l'analisi di questo fatto primitivo: *io percepisco il me, il quale percepisce un fuor di me;* e vediamo quali idee racchiude questo gruppo di sentimenti, che incessantemente si trova in me. Io sento il *fuor di me* come un moltiplice. Ciascuna parte di questo moltiplice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non sono, nel mio sentimento, le modificazioni delle altre. Il tronco di un arbore è distinto da'rami: ciascun ramo è distinto da un altro: il moto di un ramo può stare senza il moto di un altro, e di tutto l'arbore. Tale è il sentimento di *un fuor di me*.

Ma vediamo quale è il sentimento del *me*, che percepisce *il fuor di me*. La coscienza del raziocinio è la percezione del *me* che ragiona: la percezione del *me* che ragiona è la percezione del *me* che dice *dunque*: la percezione del me che dice *dunque* è la percezione del *me* che giudica nell'illazione e nelle premesse; l'io dunque percepito o sentito dalla coscienza nel raziocinio è l'istesso *io* in ciascun dei tre giudizi, di cui si compone il raziocinio. L'*io* che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso *io* che giudica. Ma l'*io* che giudica è l'io che dice *è* o *non è*; in conseguenza è l'*io* che percepisce il soggetto, ed il predicato del giudizio. L'*io* è dunque uno nella nozione, nel giudizio, e nel raziocinio.

Il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ed una unità logica: per esempio, allora che dico: *il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un *moltiplice*; ma ha un'unità logica, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiere che giudica dee abbracciare tutto il circolo, il pensiere è dunque quello che rende uno il circolo; io chiamo questa unità del pensiere *unità sintetica*, cioè unità della sintesi. La coscienza percepisce dunque l'unità sintetica. Ma percepire l'unità sintetica è percepire il me che *sintesizza*; percepire il me che *sintesizza* si è percepire il *me* che riunisce la verità delle percezioni del soggetto logico. L'io dunque sentito nell'unità sintetica della percezione è *uno*, malgrado la varietà delle percezioni, che esso riunisce. L'*io* dunque che incomincia un raziocinio, una dimostrazione, una scienza quale che siasi, è l'istesso *io* che la termina.

Procuriamo di rendere vieppiù chiara questa importante verità: « Se una sostanza che pensa, dice *Bayle*, non fosse « una, che come un globo è uno, essa non vedrebbe mai « un albero intero, non sentirebbe mai il dolore eccitato da « un colpo di bastone.

« Ecco un mezzo onde convincersi di ciò. Considerate la « figura delle quattro parti del mondo su di un globo, voi « non vedrete in questo globo cosa alcuna che contenga tutta « l'Asia, o anche un fiume intero, il luogo che rappresenta « il regno di Siam, e voi distinguete un lato dritto, ed un « lato sinistro nel luogo che rappresenta l'Eufrate. Da ciò « nasce, che se questo globo fosse capace di conoscere le fi- « gure di cui è stato adornato, non conterrebbe cosa alcu- « na, la quale potesse dire: *io conosco tutta l'Europa*, « *tutta la Francia*, tutta la città di *Amsterdam*, *tutta la* « *Vistola*: ciascuna parte del globo potrebbe solamente co- « noscere la parte della figura, che le sarebbe caduta in « sorte, e come questa parte sarebbe sì piccola, che non « rappresenterebbe luogo alcuno per intero, sarebbe assolu-

« tamente inutile, che il globo fosse capace di conoscere ;
« da questa capacità non ne risulterebbe alcun atto di cono-
« scenza, o per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto
« diversi da quelli, che noi sperimentiamo, poichè i nostri
« ci rappresentano un albero intero, un intiero cavallo. Prova
« evidente, che il soggetto colpito da tutta l' immagine di
« questi oggetti, non è divisibile in molte parti, e perciò
« che l' uomo in quanto pensa non è corporeo o materiale,
« o composto di molti esseri (1).

La coscienza dell' unità sintetica della percezione comprende dunque la percezione dell' *unità*, o della *semplicità* del *me che sintesizza*. Meditando sul paragone che noi facciamo degli oggetti, che agiscono su dei nostri sensi, su i giudizî, a'quali danno luogo le loro impressioni, il sentimento dell' unità semplice, indivisibile, immateriale, dell' essere pensante risulterà luminosamente. Quando voi vi riscaldate la mano, è sicuro, che provate una sorte di piacere; se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un' altra specie di piacere. Se io vi domando quale di questi due piaceri maggiormente vi piaccia; voi mi risponderete quello o questo; voi dunque paragonate insieme questi due piaceri, e giudicate di essi nel tempo medesimo. Se dopo di esservi riscaldato, e di aver odorato, io vi faccia gustare una vivanda, voi potrete certamente dire quale di questi due piaceri sia il maggiore; bisogna dunque, che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto ciò. Questo stesso *io*, che giudica, conosce se un piacere de' sensi sia maggiore del piacere della scoverta di una verità, o di quello che reca l' esercizio della virtù, e sceglie fra queste due cose; il medesimo soggetto dunque il quale prova i piaceri sensibili, prova altresì gli spirituali, e giudica e vuole; è questa una prova, che la coscienza del *me*, che sentite affetto da tutte queste sensazioni, e che opera in seguito, non è mica la coscienza del vostro

(1) *Dict. art. Leucippo.*

naso, che sente gli odori, nè della vostra mano, che sente il calore, poichè come la mano, ed il naso sono due cose assolutamente distinte; egli è tanto possibile, che l'una senta ciò che sente l'altra, quanto è possibile, che noi sentiamo in questa camera il piacere, che ora sentono quelli i quali sono al teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me*, il quale sente l'odore ed il calore nello stesso tempo non solo non sia la percezione del naso, e della mano; ma bisogna altresì, che sia la percezione di un soggetto unico, semplice, e privo di parti; perchè se avesse parti, l'una sentirebbe l'odore, mentre l'altra sentirebbe il calore, e non vi sarebbe giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insieme l'odore ed il calore, li paragonasse, e giudicasse che l'uno è più piacevole dell'altro.

Il sentimento del corpo è dunque il sentimento di un moltiplice, di un composto; il sentimento del *me* è il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile*. L'un sentimento è dunque distinto dall'altro.

§. 16. La distinzione de' due sentimenti, de' quali vi ho parlato, è della più alta importanza. I filosofi che si chiamano *materialisti* la negano. Essi insegnano: 1. che noi non abbiamo, nè possiamo avere altre idee, se non che quelle de' corpi: 2. che ciò che pensa in noi è anche corporeo: 3. che non può esistere altra cosa se non ciò che è corporeo. Voi vi accorgete da quello, che vi ho detto, nel §. antecedente, che il materialismo è falso in tutti i punti: 1.° noi abbiamo l'idea del semplice, ed essa nasce dal sentimento del *me*: 2.° ciò che in noi pensa non può concepirsi se non come semplice; e la nozione del soggetto pensante corporeo è un'evidente contraddizione. La dottrina, che insegna la semplicità del soggetto pensante, si chiama il *domma della spiritualità dell'anima*.

Questa nozione della spiritualità è un risultamento necessario dell'analisi della coscienza del *me* pensante.

E qui vi prego giovanetti, di elevare il vostro pensiero,

e di guardare la quistione sotto un punto sublime di veduta. Vi ho spiegato nella psicologia la facoltà di sintesi; ora senza una tal facoltà non sarebbe possibile l'umano sapere. Una scienza è una catena di raziocini, diretti a darci la cognizione la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi: i raziocini sono una serie di giudizi: senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile; ora è necessaria l'unità sintetica nel raziocinio: senza il *dunque*, nel pensiere, non vi sarebbe raziocinio, come senza l'*è* o *non è* non vi sarebbe giudizio: il *dunque* in un raziocinio lega in un'unità di pensiere le diverse parti di un raziocinio, e l'*è* o *non è* lega nel giudizio in una unità di pensiere le sue diverse parti. Ora la coscienza dell' unità sintetica del pensiere comprende, come abbiamo spiegato, la coscienza dell'unità del soggetto pensante: quest'unità del soggetto pensante io la chiamo *l'unità metafisica del me*. L'unità sintetica del pensiere suppone dunque necessariamente l'unità metafisica del *me*. La prima non potrebbe aver esistenza senza la seconda. Questa unità metafisica del *me* è la semplicità o spiritualità del principio pensante. Senza di essa non sarebbe possibile la scienza, poichè la scienza suppone la riunione di tutti i pensieri da' quali si compone, ed essendo un pensiere distinto dall'altro, come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere, senza un centro, che li riunisca? L'agente che costruisce è necessario che abbia tutt'i materiali della costruzione. *L'io* di *Newton* che ritrova il calcolo sublime è lo stesso *io*, che ha appreso la numerazione aritmetica. *Senza l'unità metafisica del me non sarebbe possibile l'unità sintetica del pensiere, e senza l'unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l'uomo.* Imprimete bene nella vostra intelligenza, e nella vostra memoria, questa verità principale nell'ideologia.

Al soggetto pensante uno e semplice io do il nome di spi-

*rito.* Abbiamo dunque spiegato l'origine della nozione dello spirito.

§. 17. Se vi domando : avete voi un' idea generale del corpo? Risponderete di sì senza esitare ; ma se vi domando di nuovo , quale è questa idea, e come l' avete acquistata ? Io credo , che sarete alquanto imbarazzati a rispondere esattamente alle quistioni proposte.

Prendete in mano una moneta : è certo che l' idea generale del corpo dee far parte dell' idea particolare di questa moneta ; ora noi scorgiamo, che questa moneta è un' estensione di una certa figura, che toccata produce un certo sentimento di resistenza ; che la mano non può penetrarla affatto, che lasciata dalla mano cade a terra, e ritenuta produce una certa sensazione di peso : finalmente osserviamo, che possiamo muoverla per diverse direzioni, e che possiamo ancora col mezzo di alcuni altri corpi dividerla : prendendo in mano altri corpi , per esempio un sasso , un legno ec. , la meditazione su i sentimenti , che ci destano, ci somministra gli stessi risultamenti. Da ciò concludo , che l' idea generale del corpo , somministrataci dalla sensazione è la seguente : *una estensione figurata , solida , impenetrabile , divisibile , mobile , è capace di ricevere oltre del moto suo proprio e naturale , altri moti dell' esterno.*

Ma questa idea ha bisogno di un' analisi diligente. Essa ci somministra l' occasione di molte importanti ricerche.

Per quali sensi ci vien ella l' idea dell' estensione ? L' idea dell' estensione è quella di più cose realmente distinte ; e che si limitano scambievolmente. Ora l' esperienza c' insegna, che il tatto ci fa percepire una moltitudine di cose solide, e che si limitano scambievolmente, e che la vista ci fa inoltre percepire una moltitudine di cose colorate , e che si limitano scambievolmente. Fate astrazione della solidità, e del colore, e vi rimane l' idea di una moltitudine di cose , che si limitano scambievolmente. L' idea dell' estensione ci vien ella dunque meditando tanto su le sensazioni del tatto che su le sensazioni visuali.

Io vi ho detto, che alcuni filosofi, riguardando le sensazioni visuali come semplicemente *soggettive*, ed incapaci da se sole a rivelarci nulla di esterno; ricorrono a' giudizi abituali, che si mescolano con queste sensazioni, per ispiegare come avviene, che gli occhi ci fanno percepire degli oggetti fuori di noi. Vi ho esposto questa opinione nel §. 66 della psicologia, e ne' §§. seguenti vi ho ancora addotto le ragioni che ho avuto di non adottarla: è utile di rileggere quanto ho scritto in quel luogo. Possiamo intanto conchiudere, *che l'idea astratta ed universale dell'estensione ci viene dal tatto e dalla vista*.

L'esempio che vi ho recato della moneta, vi fa conoscere abbastanza, che l'idea generale del corpo può trarre la sua origine dalle sensazioni del tatto; resta solo a vedere se la vista sia pure sufficiente a darcela. È chiaro, che gli occhi ci somministrano l'idea della figura, e del moto. Riguardo alla solidità, ed impenetrabilità, si potrebbe dubitare, se la vista ce ne possa dare l'idea; ma egli è facile di decidersi per l'affermativa, poichè non vediamo noi forse cogli occhi, che un corpo non occupa mai il luogo di un altro, se prima questo non l'abbandona? Similmente, non vediamo noi cogli occhi, che un corpo dopo d'averne urtato un altro si move più lentamente, e che alcuni piccoli moti non son sufficienti a muovere le grandi masse? Da questi fatti possiamo concludere, che i corpi resistono, o si oppongono al moto. Similmente gli occhi ci fanno conoscere, che i corpi son centripeti. Possiamo in conseguenza concludore, che l'idea generale del *corpo* ci viene, meditando tanto su le sensazioni del tatto, che su le visuali. Ma non si dee tralasciare di osservare, che il sentimento di resistenza, e perciò la nozione propria che le corrisponde non ci viene che dal tatto.

§. 18. Gli altri sensi non sono sufficienti, per se stessi considerati, a darci l'idea del corpo. Le sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori non hanno alcun rapporto di analogia colle idee del moto, della solidità, dell'impenetrabilità, che entrano nell'idea generica del corpo.

Sembra inoltre, che queste sensazioni non possano darci l'idea dell'estensione, e della figura. In primo luogo si domanda: se un uomo non avesse giammai veduto nè toccato il suo naso, nè provato per mezzo del naso il sentimento di solidità, avrebbe egli il sentimento del naso?

L'illustre *Condillac* considerando, per mezzo dell'astrazione, un uomo privo dell'odorato, dell'udito, del gusto, della vista e limitato al senso del tatto, pensa, che questo uomo avrebbe il solo sentimento, che egli chiama *sentimento fondamentale*: questo sentimento sarebbe quello, che nasce dall'azione delle parti del suo corpo le une su le altre, e principalmente da' moti della respirazione: è questo, secondo lui, il menomo grado di sentimento, a cui si possa quest' uomo ridurre. Ciò supposto, è evidente, che ciascun organo è da se stesso capace a darci questo sentimento fondamentale; poichè le parti di ciascuno essendo sensitive, ed agendo scambievolmente le une su le altre, possono fornirci il sentimento di cui parla il nostro filosofo. Difatto supponendo, che una paralisia universale renda insensibili tutti gli organi all' infuori del naso, quest' organo modificherebbe lo spirito col sentimento fondamentale, di cui parla *Condillac*. Ma questo sentimento, essendo uniforme, non somministrerebbe, secondo lo stesso filosofo, alcuna idea di estensione.

I nostri organi, oltre delle sensazioni del tatto che tutti possano somministrare allo spirito, possono somministrargli ancora alcune specie di sensazioni in forza della loro particolare struttura, le quali vengono nello spirito solamente per loro mezzo. Così il naso, l'orecchio, la lingua, possono trasmetterci tutti la sensazione di solidità, di caldo, di freddo ec. Ma nè l'orecchio nè la lingua può trasmetterci le sensazioni degli odori, nè il naso, nè l' occhio quelle de' suoni. Vi sono dunque alcune specie di sensazioni, le quali non possono venirci se non che per mezzo di alcuni dati organi. Ciò supposto, oltre del sentimento fondamentale, che tutti i sensi possono somministrare allo spirito, se il naso modificas-

se l' anima colle sensazioni degli odori, queste sensazioni le darebbero forse l' idea del naso? *Condillac*, che ho citato, dice di no: egli si propone la seguente quistione: *l' anima potrebbe ella sentirsi, senza rapportare le sue sensazioni al suo corpo?* Egli risponde così: si tratta delle sensazioni del tatto? È evidente, che sentire un corpo, e sentire l' organo, che lo tocca sono due sentimenti inseparabili. Io non sento la mia penna, se non perchè sento la mano, che la tiene. In questo caso le sensazioni dell' anima si rapportano al corpo, e me ne danno un idea. Si tratta egli delle sensazioni dell'odorato? Non è piú la stessa cosa, non è mica possibile con queste sole sensazioni di farsi l' idea di alcun corpo. Limitatevi egli dice, a queste sensazioni, vi sarebbe forse possibile di farvi le idee di estensione e di figura, di solidità, di peso? Io non so, qual fede possa prestarsi a siffatte decisioni dei filosofi: non so decidere, se il sentimento fondamentale solo possa darci l' idea dell' estensione: mi limito a presentarvi alcune osservazioni.

Nel fatto reale della nostra organizzazione, mi sembra impossibile, che lo spirito, il quale incomincia a provar sensazioni, sia privo del sentimento di solidità. Il nostro corpo essendo pesante, è necessario, che in ciascun istante sia sostenuto, e provi la reazione de' corpi esterni, che si oppongono al suo moto; il sentimento di solidità dee dunque essere una nostra sensazione primitiva. Ora la resistenza de' corpi esterni si esercita in più punti della superficie del nostro corpo; quindi il sentimento di solidità, che lo spirito prova è il sentimento di una moltitudine di cose solide; sin da' primi momenti della vita del pensiere si hanno dunque le sensazioni necessarie per l' idea di un' estensione figurata, solida, impenetrabile. Il moto è ancora perenne e primitivo nel nostro corpo; il bambino piange, succia il latte della madre, respira, agita le sue membra: tutti questi moti si possono ancora supporre accompagnati dal sentimento. *Condillac* pretende, che se la sua statua limitata al solo sentimento

fondamentale, fosse successivamente colpita alla testa, ed ai piedi, queste impressioni essendo uniformi, non potrebbero farle conoscere, che essa è estesa, ma questo filosofo non ammette egli forse, che quando la mano tocca il proprio corpo, o un corpo esterno, lo spirito prova il sentimento di solidità? Perchè dunque allora che il piede tocca il suolo, o il corpo intero tocca il letto su di cui è disteso, lo spirito non potrebbe provare ancora il sentimento di solidità? Io non veggo la ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria, e falsa.

*Condillac* si propone la seguente quistione: *un' anima, che non è ancora stata unita ad alcun corpo sente ella se stessa?* Invano, egli dice, noi interroghiamo il sentimento, esso non ci risponde alcuna cosa: non ci siamo trovati in questo caso, o almeno non ci ricordiamo di esservi stati, ed è la stessa cosa. *L' anima vostra attualmente unita al vostro corpo, sente ella se stessa?* risponderete di si senza esitare. Ma come si sente ella? Come se fosse sparsa iu tutto il vostro corpo. Voi sentite un oggetto che toccate come se l' anima vostra fosse nella vostra mano: sentite un oggetto che vedete, come l' anima vostra fosse nei vostri occhi: ed in una parola tutte le vostre sensazioni sembrano essere negli organi, i quali ne sono semplicemente la causa occasionale.

Ciò supposto io ragiono così: se gli odori si sentono nel naso, se la superficie del naso in cui si sentono gli odori non è mica un punto matematico, ma è un' estensione determinata, pare che si potrebbe concludere, che le sensazioni degli odori potrebbero farci sentire l' organo che ce le trasmette, e somministrarci colla maditazione l' idea di un' estensione determinata. Si può dir lo stesso de' suoni, de' sapori, del caldo, del freddo ec. Io so bene esser *Condillac* di opinione, che lo spirito non riferisce agli organi le sensazioni, se non dopo di aver per mezzo delle mani scoverto il proprio corpo, e dopo di un' abitudine contratta in seguito di giudizî ripetuti; ma so ugualmente, che egli è nel-

l' impossibilità di giustificare la sua opinione coll' esperienza.

Ma tralasciamo di occuparci di quistioni oscure, e limitiamoci a concludere 1.° che noi abbiamo un' idea generica del corpo; 2.° che quest' idea può trarre la sua origine tanto dalle sensazioni del tatto, che da quelle della vista; 3.° che i sentimenti necessari a darcela sono primitivi in noi.

§. 19. Sebbene l' idea astratta e generale del corpo può dedursi tanto dalle sensazioni visuali, che da quelle del tatto; pure le idee individuali, che questi due sensi ci danno de' corpi, sono diverse. Che cosa difatto vi ha di comune fra le sensazioni de' colori, che gli occhi ci danno, e quelle di solidità, dell' aspro, del liscio, del peso, del freddo, del caldo ec., che ci vengono per mezzo del tatto? Inoltre la grandezza e la figura, che percepiamo per mezzo della vista, è incostante, laddove quelle che percepiamo per mezzo del tatto sono invariabili. Le grandezze, e le figure di tutti gli oggetti visibili variano secondo le distanze in cui questi oggetti son posti riguardo all' occhio; una torre quadrata comparisce, in una gran distanza, molto piccola, e rotonda: la sua grandezza visibile aumenta secondo che più si è ad essa vicino: la distanza fra due serie di alberi parallele sembra diminuire coll' allontanamento dell' occhio: queste due serie sembrano convergenti, ed in una gran distanza incontrarsi: il tatto poi non presenta queste variazioni. Tali osservazioni ci menano a concludere, che le idee individuali dei corpi, che ci vengono per mezzo della vista, sono diverse perfettamente da quelle, che ci vengono per mezzo del tatto. Da ciò segue, che il *corpo visibile* dovrebbe apparirci diverso dal *corpo tangibile*. Intanto avviene il contrario. Il corpo nostro che vediamo cogli occhi ci sembra lo stesso di quello, che tocchiamo colle mani; il cibo che vediamo su la tavola, ci sembra lo stesso di quello, che prendiamo colle nostre mani, e che avviciniamo alla nostra bocca: in una parola fra i corpi visibili, e fra' i corpi tangibili noi supponghiamo un' identità numerica, in modo che diamo lo stesso

nome a' corpi che vediamo, ed a quelli che tocchiamo. Noi non supponghiamo due mani destre, una visibile, ed un' altra tangibile, due occhi destri uno visibile ed un altro tangibile. Quale è mai la spiegazione di questo fatto intellettuale?

§. 20. Fra i corpi che il nostro spirito percepisce, ve ne ha uno che l' *io* riguarda come *suo* : tutti gli altri sono riguardati come *corpi esterni*. Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra : voi sentite che l' *io* il quale sente il caldo nella mano destra è l'istesso *io* che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate un globo di ferro per esempio, voi sentirete l' *io* nella mano, ma non lo sentirete mica nel globo; esso non vi sembra dunque esistere nel globo, e questo corpo sembra estraneo al *me* : il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. L' *io* riguarda come parti del corpo *suo* tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sentire tanto nell'una, che nell' altra; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo, ma non già di sentire nel globo. L' Io riguarda dunque come *suo* quel corpo che egli sente, ed in cui gli sembra ancora di sentire, o di esistere: riguarda come *esterno* quel corpo, che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire, o di esistere.

Se voi volete che si muova il vostro braccio ; il vostro braccio si muove immantinenti. Ma se volete, che il globo di ferro si muova, questo corpo non si moverà immediatamente di seguito al vostro volere: è necessario, che voi moviate prima la vostra mano verso di esso; e che per mezzo del moto della vostra mano moviate il globo di cui parliamo. L' io riguarda dunque come *suo* quel corpo, in cui egli può produrre immediatamente dei moti col solo volere ; riguarderà come *esterno* quel corpo in cui egli non può produrre del moto immediatamente col suo volere.

Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui parliamo, in modo che esso si sottragga alla vostra vista, e non agisca più su i vostri sensi. Ma voi non potete giammai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro: vi è impossibile, almeno durante la veglia, di sottrarvi alla sua azione. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo, che gli è incessantemente presente, come *esterno* quel corpo che può cessare di essergli presente, e modificarlo.

Son questi i tre segni, con cui noi distinguiamo il corpo nostro da' corpi esterni, che lo modificano. Noi chiamiamo dunque corpo nostro 1.° quello che l'io sente, ed in cui gli sembra ancora di sentire e di esistere; quel corpo, le cui parti agendo reciprocamente l'una su l'altra producono sensazioni doppie. 2.° quello che l'io può muovere immediatamente colla sua volontà; 3.° quello che gli è incessantemente presente.

L'esempio rapportato vi fa conoscere, che per mezzo del tatto noi giungiamo a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni. I filosofi cercano, se questa conoscenza potesse ancora essere il risultamento delle sole sensazioni visuali. Quelli che riguardano la vista come un senso semplicemente *soggettivo*, cioè che si limita a modificar l'anima senza rivelarle nulla di esterno, rispondono negativamente alla proposta quistione. Eglino insegnano, che il solo tatto è il senso oggettivo, che esso è il mezzo necessario, per cui lo spirito comunica l'oggettività abituale agli altri sensi. Ma nella mia dottrina la cosa essendo altrimenti, mi è necessario di dirvi, come per mezzo della vista lo spirito poss' apprendere a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni.

Le sensazioni visuali ci danno, come abbiamo detto, l'idea della estensione. Sia pel moto del nostro corpo, sia per quello de' corpi, che ci circondano, percepiamo, che vi ha una estensione figurata, e colorata, che vediamo sempre, e che ci modifica costantemente nella stessa maniera, fintanto che altre estensioni figurate e colorate variano di continuo, e ci

offrono incessantemente un nuovo spettacolo. Sembrami dunque certo, che essendo limitati alla visione, osserveremo due sorti di estensione colorata, di cui l' una non ci abbandonerà giammai, e l' altra apparirà e sparirà successivamente; che in questa estensione mobile e variabile distingueremo parti collocate le une fuori delle altre, e per conseguenza ancora più o meno distanti dalla porzione di estensione, che ci è sempre presente. Noi dunque riguarderemo come corpo *nostro* quella estensione colorata, e figurata, che ci è incessantemente presente.

Noi possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata, e colorata, che abbiamo riguardato come costantemente presente allo spirito: ma non possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata, e colorata, che abbiamo riguardato come esterna a noi; riguarderemo dunque, istruiti dalla sola vista, come *corpo nostro* quella estensione figurata e colorata, in cui possiamo produrre immediatamente del moto pel solo atto della nostra volontà.

Concludiamo, che lo spirito, limitato alle sole sensazioni visuali, apprenderebbe a distinguere il corpo *suo* da'corpi *esterni*.

Ma come avviene, che egli non creda di aver due corpi uno visibile, ed un altro tangibile? Come avviene di credere un solo il corpo visibile ed il corpo tangibile?

Ecco come io credo potersi spiegare questo fatto intellettuale. Se meditando sulle sensazioni visuali, io sarò istruito, che il corpo il quale mi è incessantemente presente, e che è immediatamente sotto l' impero della mia volontà è uno; e se meditando su le sensazioni, che ricevo dal tatto, otterrò lo stesso risultamento; potrei io esitare un momento a conoscere, che il corpo dimostratomi dal tatto come incessantemente presente al mio spirito, e come sotto il suo impero immediato, sia lo stesso di quello, che la vista mi fa sentire come costantemente presente al mio spirito, e come immediatamente allo stesso sommesso? Come potrei io non co-

noscere, che il mio corpo visibile sia lo stesso del mio corpo tangibile? Ciò supposto, se io prendo un corpo colla mia mano, avendo conosciuto, che è un solo corpo la mano tangibile, e la mano visibile, similmente mi sembrerà uno stesso corpo il corpo tangibile, ed il corpo visibile, che colla mano ho preso.

Si possono fare altre considerazioni, che ci daranno lo stesso risultamento. Suppongo, che essendo nelle tenebre, voglia muovermi, avrò, per mezzo del tatto, il sentimento del moto volontario del mio corpo. Suppongo inoltre, che essendo nella luce, io voglia avere lo stesso sentimento, io mi muoverò, e la vista mi darà pure l'idea del moto volontario del mio corpo visibile; ora se io non ho avuto in veduta, che il sentimento del moto volontario, che mi dà il tatto, debbo inferire, che il moto volontario, che si manifesta colla vista, sia lo stesso del moto volontario, che si manifesta col tatto.

Alcuni filosofi pensano, che una legge primitiva della nostra natura ci obbliga di riferire allo stesso corpo le diverse impressioni che esso ci produce per mezzo del tatto, e della vista. Ma finchè un fatto può spiegarsi, bisogna spiegarlo.

—o—

# CAPO III.

## Analisi delle idee di unita', di numero, di tutto, d'identita', e di diversita'.

§. 21. Meditando su le sensazioni del tatto non meno, che su quelle della vista, l' *io* apprende, che il corpo suo è uno. Ma che cosa mai significa egli questo vocabolo *uno*? Abbiamo noi un' idea dell' unità ? Come ci vien ella questa idea ? Un corpo può forse essere uno ? Che cosa è mai questa unità, che noi attribuiamo al corpo, e come siamo indotti ad attribuirgliela ? Ecco delle ricerche importanti, che dovranno formare l' oggetto delle vostre meditazioni.

Noi abbiamo l'idea dell' unità e quella del numero. È questo un fatto incontrastabile, che l' esperienza interna ci manifesta. Su queste due idee è fondata l' aritmetica. L'idea del numero suppone quella dell' unità ; poichè ogni numero è un aggregato di unità. Nè si creda, che l'idea, che noi abbiamo dell' unità non sia assoluta, ma relativa, potendo l' unità anche essa concepirsi divisa in qualunque numero di parti uguali, come avviene nelle frazioni ; poichè l' unità divisibile è un tutto o un numero, che noi consideriamo come uno; e l' idea di questo numero suppone necessariamente quella dell' unità assoluta, cioè dell' unità indivisibile, e semplice, il che vale quanto dire della vera unità.

§. 22. Ma per qual mezzo possiamo noi acquistare l' idea dell' unità ? Se io prendo, dice l' illustre Fenèlon, il più sot-

tile atomo, questo non potrà da me concepirsi come veramente uno; è necessario, che abbia una figura, una lunghezza, una larghezza, una profondità, un di sopra, un di sotto, un lato sinistro, un lato diritto. Questo atomo non è dunque veramente uno, esso è composto di parti. Ora il composto è un moltiplice. Io non ho dunque giammai appreso, nè per mezzo de' mei occhi, nè per mezzo delle mie orecchie, nè per mezzo delle mie mani, che vi sia nella natura alcuna reale unità.

Si conclude bene da questo argomento, che l' idea della vera unità, del semplice, dell'indivisibile, non può derivarsi immediatamente dalle nostre esterne sensazioni; ma si trarrebbe una falsa illazione, se si concludesse, che questa nozione non potrebbe esser derivata dal senso interno. Vi ho mostrato, nel capitolo antecedente, che noi abbiamo il sentimento di due unità, dell' *unità sintetica del pensiere*, e dell' *unità metafisica del me*. Ora questa seconda unità è un' unità assoluta.

L' unità sintetica del pensiere, come ho osservato, è essenziale all' umano sapere. *Questa unità consiste nell' unione, o nella connessione de' diversi elementi del pensiere*. E per isviluppare questa nozione dell' unità sintetica del pensiere, io osservo, che bisogna distinguere due spezie di sintesi delle nostre idee, cioè una *sintesi di composizione*, ed una *sintesi di connessione*. Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo: le idee di queste tre linee si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo: la loro sintesi è una sintesi di composizione, poichè sarebbe un errore il dire, che un lato di questo triangolo sia l' altro. Se dico 5+7 è 12, avrò una sintesi di composizione, ed una sintesi di connessione. Le nozioni di 5, e di 7, sono unite con una sintesi di composizione; e la nozione complessa di 5+7 è unita con una sintesi di connessione colla nozione del 12, perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d' identità fra queste due nozioni. L' unità sintetica del pen-

siere consiste appunto nel rapporto di composizione, o di connessione, che lo spirito pone fra gli elementi del pensiere.

Questa riunione degli elementi del pensiere, colla quale si costituisce l' unità sintetica, suppone l'unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s' incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co' primi principî, ove sarebbe l' unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l'altro, la scienza sarebbe forse possibile? Non è egli necessario, che l' *Io di Newton*, che ritrova il calcolo sublime, sia lo stesso *Io*, che ha appreso la numerazione aritmetica? L'unità sintetica suppone l' unità metafisica indefinibile del *me*. È necessario per la formazione della scienza, che noi rimeniamo la varietà delle nostre percezioni, e modificazioni tutte ad un punto fisso ed invariabile, al *me* il quale è uno.

Nel sentimento del me noi abbiamo dunque il sentimento dell' *uno*, del *semplice*, dell' *indivisibile* pensante. Noi non possiamo definire l'unità: questa nozione è semplice: facendo l' analisi del sentimento del me, il quale sente un fuor di me, questa nozione si mostra chiaramente a noi.

Egli è necessario di non confondere l' unità sintetica del pensiere coll' unità metafisica del me. La prima è un' unità condizionale, la quale suppone l' azione del nostro spirito; ogni nostro pensiere, sebbene complesso, è uno, perchè lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione, o la connessione; esso è un prodotto della sintesi di composizione o di quella di connessione, ed in ciò consiste la sua indivisibilità: ogni nostro pensiere è indivisibile, posto che dee essere tale pensiere, poichè togliendo un elemento, non è più quel pensiere, di cui si parla. Un raziocinio è indivisibile posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse, senz' aver dedotto l' illazione.

duta: queste parti si tengono dunque insieme unite, e vi è fra di esse una scambievole attrazione. In questo pezzo di marmo si può trovare un centro di gravità, la cui discesa impedita, impedisce quella di tutto il corpo. Le parti di questo corpo fanno delle impressioni simili sul tatto, e sulla vista. Prendete ora un pezzo di metallo, voi troverete ancora una scambievole attrazione fra le parti di esso. Ma ciascuna parte del marmo che si tiene unita colle altre parti del marmo, non si tiene unita colle parti del metallo, e ciascuna parte del metallo, che si tiene unita colle altre del metallo, non si tiene unita colle parti del marmo. Impedita la discesa del centro di gravità del marmo, s'impedisce la caduta di questo corpo, ma non s'impedisce quella del pezzo di metallo. Le impressioni, che fanno sul tatto e su la vista le parti del marmo, son simili fra di esse, ma non presentano un'uguale similitudine con quelle, che producono le parti del metallo. Vi è dunque qualche cosa nel marmo, che obbliga lo spirito, a riunire in un'unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere; e vi è qualche cosa nel metallo, che obbliga lo spirito a riunire in un'unità sintetica le diverse percezioni, che esso fa nascere.

Supponete due palle di bigliardo in qualche distanza l'una dall'altra, urtando una di essa in un punto con un urto capace di muoverla, essa si muove tutta intera; ma l'altra rimane in quiete. Ciascun animale, ciascuna pianta, ciascuna stella fissa, ciascun pianeta, ci danno il motivo, di fare simili considerazioni.

Ho detto nella psicologia, che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi non la sintesi. Che vi ha una sintesi reale, la quale è il fondamento di tutte le altre specie di sintesi, che ho spiegato, trattando del sistema delle facoltà intellettuali. Da ciò segue, che lo spirito incomincia dal separare qualche oggetto i cui elementi si presentano uniti, che in seguito decompone, e ricompone l'oggetto medesimo, e costituisce così l'unità sintetica del suo pensiere.

Ora l'unione degli elementi, di cui si parla, essendo data allo spirito, essa è il fondamento oggettivo dell'unità sintetica.

§. 24. Sembra, che vi sia qualche cosa di arbitrario nella formazione di queste unità sintetiche. Noi riguardiamo come uno il corpo umano, ed insieme come uno il suo capo, la sua mano diritta ec. Similmente riguardiamo come una la mano diritta, e come uno il dito pollice, ec. Lo stesso avviene nella sintesi ideale, da cui dipende la classificazione. Noi riguardiamo come una l'idea di animale ed insieme come una l'idea di uomo.

Le operazioni dell'analisi, e della sintesi son dirette dalla volontà. Se vogliamo acquistare una cognizione distinta di un oggetto, cominciamo dal separarlo dagli altri, che insieme si possono a noi presentare: questa separazione è richiesta dalla limitazione delle nostre facoltà, le quali non possono abbracciare, con una sola operazione, un soggetto molto vasto, ed han bisogno per farlo di operazioni ripetute. Ma se l'oggetto è troppo vasto ancora, dobbiamo separare una sua parte dalle altre, e così di seguito. Volendo, per esempio, acquistare una cognizione distinta del corpo umano, incomincio dal separarlo dagli altri corpi della natura, indi separo da esso il capo, e così di seguito. Ma lo spirito non separa, se non per unire di nuovo, e se le sue operazioni incominciano dall' analisi, terminano colla sintesi, la quale è il compimento del sapere umano. È legge primitiva del nostro intelletto, di rimenare all' unità i suoi diversi pensieri; perciò siccome col separare egli costituisce un' unità sintetica, così col riunire quest' unità sintetica ad altri pensieri, annienta, per dir così, la prima unità, poichè costituisce un altro termine alla sua sintesi. Quando riguardo il corpo umano, come un corpo organizzato avente un capo, un tronco, e dei rami, io separo l' idea del corpo umano dagli altri pensieri, che possono modificarmi, e questa idea diviene una; quando poi separo dall' idea del corpo umano l' idea del capo, quella del tronco, e quella de' rami, costituisco tre unità

sintetiche: dopo aver separato conviene che riunisca, per avere un'idea esatta del corpo umano, ed allora le unità sintetiche del capo, del tronco, de' rami, sembra, che spariscono. Le unità sintetiche sono unità condizionali, e son relative al principio dell' analisi ed al termine della sintesi.

Ma l' attività dello spirito è subordinata alla sua passibilità; perciò le unità sintetiche, nell'atto che son volontarie, suppongono un fondamento nell' oggetto. Vi è qualche cosa nel corpo umano, che non vi è negli altri corpi della natura, e questa cosa appunto è il fondamento oggettivo del primo atto di analisi, e perciò dell' unità fisica, che al corpo umano si attribuisce.

La classificazione, come abbiamo osservato nella psicologia, è un risultamento delle due facoltà di analisi, e di sintesi. Questa sintesi ideale, la quale rimena all' unità la varietà delle nostre percezioni, è ancora richiesta dalla limitazione del nostro spirito: essa semplifica le nostre idee; e ci pone in istato di abbracciare con un atto di meditazione la varietà innumerabile degl' individui. L' uomo ama di sapere: egli è limitato: le facoltà di analisi e di sintesi vengono in suo soccorso. La sintesi riunisce per darci la cognizione intera dell' oggetto, e delle connessioni reali delle cose: essa riunisce ancora per separare e semplificare, rimenando all'unità la varietà delle percezioni particolari. Quando lo spirito, partendo dalle idee degli individui, s' innanza gradatamente alle nozioni universali, egli mena appunto la varietà delle sue percezioni all' unità!

Fa d' uopo osservare, che la nozione dell' unità assoluta è necessaria, acciò lo spirito costituisca le diverse unità sintetiche. Lo spirito non riguarda come uno un numero, se non perchè vede, che questo numero, dovendo essere tale numero, è indivisibile.

§. 25. Abbiamo veduto, che noi prendiamo l' idea della unità assoluta nel sentimento interiore del *me*. Da ciò dovrebbe seguire, che ogni uomo dovrebbe conoscere la semplicità

del soggetto pensante; che, in una parola, l'idea dello spirito dovrebbe essere un'idea, di cui non dovrebbe esser privo ciascun uomo. Ciò intanto è contrario all'esperienza: non solamente il volgo degli uomini non ci mostra di avere la nozione della sostanza spirituale; ma molti filosofi sostengono, che noi non abbiamo del semplice, che un'idea negativa, e molti altri giungono ad affermare, che una sostanza spirituale è una cosa impossibile. Per rispondere a questa obbiezione fa d'uopo osservare, che il sentimento del proprio *me*, si associa costantemente, e sin da' primi istanti della nostra esistenza, a quello del proprio corpo; in modo che l'uno non va giammai disgiunto dall'altro. Ora il sentimento del proprio corpo è il sentimento di un'estensione solida; l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante. Quest'associazione meccanica non potendosi discioglieре, che dall'attenzione rivolta sul proprio pensiere; questo difetto di attenzione fa, che il volgo degli uomini non si formi una nozione distinta e chiara del proprio spirito. Questa associazione meccanica confondendosi da alcuni filosofi colla percezione di identità, fa pronunciare il seguente giudizio. *Il soggetto pensante è esteso*; ed il materialismo diviene in alcuni spiriti un errore necessario.

Sin dai primi momenti della nostra esistenza i nostri bisogni ci menano al di fuori di noi, e ci obbligano di concentrare tutta l'attenzione nostra su i corpi, che ci circondano. Quest'abitudine forma un ostacolo molto potente, ad impedire alla maggior parte degli uomini il rivolgimento dell'attenzione sul proprio pensiere.

Quindi si vede, che uomini, anche scienziati e di merito, concentrano tutta l'esperienza nell'osservazione de' fatti materiali solamente.

§. 26. L'unità numerica, che è il fondamento della scienza del calcolo, è l'idea generale dell'unità. Lo spirito può con sintesi di composizione aggiungere l'unità a se stessa; e così nascono le idee de' numeri. Il numero è l'idea generale

di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici. Allora che lo spirito generaleggia le sue idee, percepisce negli individui ciò che essi hanno d' identico. Questo identico si riguarda perciò come ripetuto negl' individui, e gl' individui sono così dallo spirito *numerati*. Ma donde viene in noi l' idea dell' *identità* ?

§. 27. Noi diciamo, che l'esperienza c' insegna la similitudine degli oggetti della natura ; e poniamo questa similitudine per base del generaleggiare delle nostre idee. Ma che cosa è mai questa similitudine, che noi poniamo come un dato dell' esperienza ? Essa è l' identità di una parte di un oggetto colla parte di un altro. Or quest' identità è certamente un rapporto. Coll' astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito su di una parte dell' oggetto A, e su d' una parte dell' oggetto B ; e paragonando queste due parti dico : *A è in una parte lo stesso con B*. Ora l' attributo *stesso* è un aggettivo metafisico : esso esprime un semplice rapporto, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori dello spirito. Questo rapporto d' *identità* è dunque un elemento soggettivo necessario al generaleggiare delle nostre idee.

I filosofi della scuola di *Locke* dicono, che le idee generali nascono dal paragone delle particolari ; ma si può loro dimandare : donde nasce l' idea dell' identità ? Questa domanda li getterebbe in un imbarazzo.

Non potrebbero rispondere, che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici ; poichè non si può conoscere, che *A* sia identico con *B*, senza la nozione dell' identità. Questa nozione dee dunque precedere qualunque generaleggiare ; essa è una condizione acciocchè il generaleggiare sia possibile ; essa è dunque un elemento soggettivo, il quale acquista, nella combinazione co' dati dell' espierienza primitiva, un' oggettività apparente. In forza di questa combinazione noi possiamo dire : l' esperienza c' insegna, che l'uomo vive in tutte e quattro le parti della terra.

La nozione della *diversità* è ancora un prodotto semplice

della sintesi, un elemento soggettivo dell' esperienza comparata.

*Locke* scrive: « Si dirà forse, che un bambino ha le idee « d' *impossibilità* e d' *identità*, prima di aver quelle del *bianco*, « o del *negro*, del *dolce*, o dell' *amaro*, e che dalla conoscenza « del principio di contradizione conclude, che l' assenzio « con cui si unge il capitello delle mammelle della sua nu- « trice, non ha mica lo stesso gusto di quello, che egli era « solito di sentire quando lattava? È forse la conoscenza che « egli ha, *che una cosa non può insieme essere e non essere*, « ciò che gli fa distinguere la sua nutrice da uno straniero, « ed amar quella, ed evitar l' avvicinamento di costui? O « forse l' anima determina la sua condotta, e la determina- « zione de' suoi giudizi su d' idee, che essa non ha giam- « mai avute? Questi vocaboli d' *impossibilità*, e d' *identità* « denotano due idee, che sono sì lontane di essere innate, « ed impresse naturalmente nell' anima nostra, che noi ab- « biamo bisogno, a mio credere, di una grande attenzio- « ne, per formarcele come fa d' uopo, nel nostro intendi- « mento (1).

Io convengo col filosofo illustre che ho citato 1.° che le idee dell' identità, e della diversità non sono nello spirito prima delle sensazioni; 2.° che esse nell' ordine cronologico delle nostre conoscenze sono posteriori alle sensazioni, poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo, che derivano dal soggetto conoscitore non mica dalle sensazioni; che lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici, ed essenziali delle sue conoscenze; ma che li ricava dal proprio essere; che essi sono un prodotto semplice della sua attività sintetica, che nella combinazione cogli elementi oggettivi costituiscono l'esperienza secondaria, scientifica, e comparata, come in altro luogo ampiamente spiegherò.

Un filosofo di buona fede dee confessarmi 1.° che il bam-

(1) *Sull' intendimento umano lib. 1. cap. 3. §. 3.*

bino non può pronunziare nel suo spirito un giudizio su la distinzione della sua nutrice da uno straniero, senza avere la nozione della *diversità*. Ogni filosofo fa d'uopo, che confessi che lo spirito dee avere le nozioni del soggetto, e del predicato di un giudizio per poterlo formare. Ora l'atto intellettuale chiamato giudizio, su la distinzione della nutrice dallo straniero, può essere espresso da questa proposizione: *la nutrice è diversa dallo straniero*; la nozione della *diversità* entra dunque in tale giudizio. Lo spirito può avere idee diverse, senza paragonarle; ma quando le paragona e percepisce un rapporto di diversità fra di esse, è necessario, che abbia questa nozione di *diversità*; 2.° Un filosofo di buona fede dee confessarmi ancora: che questa nozione, di cui parliamo, non viene dalle sensazioni; essa è un semplice rapporto, ed io ho mostrato, che i rapporti hanno il loro principio efficiente nell' attività sintetica dello spirito. « *Locke* stesso « scrive: il primo e principale atto dello spirito, allora che « è affetto da qualche sentimento, o da qualche idea, si è « percepire le idee che egli ha, ed in quanto le percepisce « di vedere ciò che ciascuna è in se stessa, e perciò di per- « cepire ancora la loro differenza, e che l' una non è mica « l' altra. È questa una cosa tanto necessaria, che senza ciò « lo spirito non potrebbe nè conoscere, nè immaginare, nè « ragionare, nè avere assolutamente alcun pensiere distinto. « Io dico, che per questa ragione lo spirito percepisce chia- « ramente, e di una maniera infallibile, che ciascuna idea « conviene con se stessa, e che essa è ciò che è; e che al « contrario tutte le idee distinte non convengono fra di esse, « cioè che l' una non è l' altra: ciò che egli vede senza pe- « na, senza sforzo, senza fare alcuna deduzione; ma fin dal- « la prima veduta per la potenza naturale, che ha di per- « cepire, e distinguere le cose (1).

Questo luogo del filosofo inglese mi offre le seguenti rifles-

(1) *Op. cit. lib. IV. c. 1. §. IV.*

sioni. Se il primo passo dello spirito, nel cammino della conoscenza, si è di vedere immediatamente l'identità di ciascuna idea con se stessa, e la diversità di ciascuna idea con un'altra; lo spirito dee dunque, ne'suoi primi passi verso la conoscenza, possedere le nozioni dell'identità, e della diversità, e queste nozioni si debbono riguardare come essenziali all'intendimento. Or donde nascono queste nozioni? Avere una idea non è la stessa cosa del vederne l'identità con se stessa, ed avere due idee diverse non è la stessa cosa del vederne la loro diversità. Per tale oggetto si richiede un atto di comparazione, in seguito del quale lo spirito percepisce l'identità, o la diversità. Queste due nozioni d'identità, e di diversità son dunque il prodotto di una comparazione; esse non vengono dalle sensazioni, ma dall' attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge alle idee sensibili; esse sono due elementi semplici, e soggettivi delle nostre conoscenze. *Locke* non ha dunque risalito all'origine di queste nozioni, e perciò non ne ha ben conosciuto la natura.

§. 28. Quando noi consideriamo o l'unità fisica del corpo, o l'unità sintetica del pensiere, relativamente ad uno degli elementi di questa unità, nasce in noi l'idea di *tutto* e quella di *parte*. Noi chiamiamo tutto l'insieme di questi elementi, e parte ciascuno di essi. E quando in un numero, o in un corpo considerato nella sua estensione, paragoniamo il tutto con una sua parte percepiamo una relazione di diversità fra il tutto e la parte. Questa relazione di diversità unita a quella d'identità, produce l'idea di *maggiore* e di *minore*. Così considerando la diversità di grandezza fra un tutto, ed una parte di esso, nasce in noi l'idea di *disuguaglianza*. Quando consideriamo inoltre, che nell'idea del tutto si comprende anche l'idea di quella parte con cui lo paragoniamo, percependo l'identità di queste due idee, o sia l'uguaglianza di una parte con se stessa, riguardiamo il tutto come *maggiore* della parte; e la parte come *minore* del tutto: l'uguaglianza poi consiste nell'identità di due quantità.

Queste due idee soggettive d'identità, e di diversità, generano dunque tutti i rapporti della matematica.

Così, per cagion di esempio, quando io vedo, che cinque più tre è uguale ad otto, percepisco una relazione d'identità fra l'insieme delle unità, che vi sono in cinque più tre, e l'insieme delle unità, che si trovano in otto; ed in questa identità consiste quì l'*uguaglianza*. Quando poi paragono otto con tre, vedo fra questi due numeri una relazione di diversità fra l'insieme delle unità che si trovano in tre, e l'insieme delle unità che si trovano in otto; e vedo dippiù, che essendo otto uguale a cinque più trè, vi ha fra i due numeri, cioè fra i cinque più tre, e tre una relazione di diversità, ed insieme una relazione d' identità fra una parte del primo, la quale è tre, con tutto il secondo, il quale è lo stesso tre. La percezione della prima relazione mi fa pronunciare il giudizio; *cinque più tre non è uguale a tre*, o è *disuguale* di tre; la percezione di questa stessa relazione, unita alla percezione della seconda relazione d' identità, mi fa pronunciare i due seguenti giudizi: *Otto è maggiore di tre. Tre è minore di otto.*

§. 29. È necessario di non confondere l'identità logica, o soggettiva, coll' *identità sostanziale*, o *oggettiva*. Questa seconda è ciò che fa dire, che una cosa è la *stessa*, e non un altra. Egli sembra così, che *identità* ed *unità* non differiscono, se non che per un certo riguardo di tempo. Una cosa considerandosi in diversi tempi, ritrovandosi ciò che essa era, è allora detta la *stessa cosa*. Se voi la considerate senza differenza di tempo, voi la chiamerete semplicemente *una cosa*, poichè per rapporto allo stesso tempo, si dice ecco *una cosa*, e non già la *stessa cosa*.

L'*Io*, o sia il nostro spirito, è lo stesso, malgrado la varietà delle modificazioni, che in esso si succedono. Così egli si mostra all' attenzione su di se stesso. Ognun di noi, riflettendo su di se stesso, può dire. *Io sono quel soggetto, che avendo avuto l' esistenza in quel dato modo, ora sono in que-*

*sto altro modo.* A qual cosa mai l'*Io* attribuisce insieme il *fu* e l'*è*. Alla modificazione passata? Non già, perchè essa fu, e non *è*; alla modificazione presente? neppure, perchè essa *è* e non fu. Egli dee dunque attribuirla al soggetto, al *me*, e dire: quell'*io*, che fui in quel modo, ora sono in questo altro. Chiameremo dunque lo *stesso* quel soggetto, a cui può attribuirsi insieme, con tutta la verità, il *fu* e l'*è*.

Abbiamo veduto, esser necessario, per l'esistenza della scienza, che l'*Io* di Newton, il quale trova il calcolo sublime, sia quell'istesso *io*, il quale ha appreso la numerazione aritmetica. L'identità sostanziale, che alcuni chiamano *identità personale*, è dunque necessaria all'esistenza della scienza umana.

Abbiamo provato nella psicologia, che l'*Io* ha insieme la coscienza della propria sensazione, e del proprio essere, che è il soggetto di questa sensazione. Supponiamo, che l'*io* provi una seconda sensazione diversa dalla prima, egli sentirà di aver cambiato, egli avrà il sentimento del *cambiamento*. Ma egli non può avere il sentimento della novità della sua situazione, senza aver quello dalla sua identità sostanziale. Supponiamo nel *me* una modificazione attuale, e chiamiamola per chiarezza *B*. Colla coscienza del *me* colla modificazione *B* si associa immantinenti la concezione del *me* colla antecedente modificazione *A*. Si avrà così la coscienza del *me* colla modificazione *B*, e la coscienza della concezione del *me* colla modificazione *B*. L'*io* si offre dunque alla coscienza in due serie di percezioni, e la percezione di esso è ripetuta. Perciò avrà luogo il riconoscimento di esso, come abbiamo spiegato nel §. 46 della psicologia. In questo riconoscimento del *me* consiste il sentimento dell'identità personale dello spirito, e del cambiamento accaduto in esso.

Allora che si decompone, e si ricompone, colla meditazione su di se stesso, questo sentimento interiore, si ha un giudizio nel rigore del termine. Così il sentimento del *me* colla modificazione *B* offre due percezioni interne quella del *me*

e quella della modificazione *B*. La concezione del *me* colla modificazione *A* offre ancora due percezioni interne quella del *me*, e quella della modificazione *A*; e la coscienza di questa concezione ed il complesso di tutte queste cinque percezioni può essere decomposto, e ricomposto dalla meditazione sul proprio essere. Allora che queste percezioni sono unite, prima di essere separate, offrono il sentimento intero dell' identità del *me*, e del *me* cambiato, o del cambiamento; allora poi che son divise, ed indi riunite, offrono il giudizio: *Io che son B, cioè che sono in questo modo, son quell' istesso io che fui A, cioè che fui in quell altro modo.*

La relazione fra la modificazione ed il soggetto essendo reale, segue, che l' identità sostanziale o personale, la quale consiste appunto nell' essere l' *Io* il soggetto d' inerenza di più modificazioni successive, è oggettiva, non mica soggettive.

§. 30. Noi non conosciamo l' identità sostanziale delle altre cose fuor di noi, le quali non sono continuamente presenti ai nostri sensi, che per mezzo dell' identità logica, purchè questa identità sostanziale non sia smentita da qualche circostanza. Per esempio, per quanto simili sieno due oggetti, noi li distinguiamo, se li percepiamo nello stesso tempo; ma se essi si presentano successivamente, noi siamo disposti a prenderli per lo stesso oggetto. Su l' identità logica, la quale può chiamarsi ancora *similitudine*, si appoggia un uomo per accusare un ladro, che è in possesso del suo cavallo. Le testimonianze su l'identità di un individuo non hanno in generale un altro fondamento, quando questo individuo si presenta in diversi tempi.

Quando un individuo poi continua ad essere presente a'nostri sensi, vi concorrono altri motivi, per giudicare della sua identità sostanziale: Questi motivi possono, io credo, ridursi a due: La persuasione cioè, che Dio o la natura, non annienta, almeno in un modo invisibile a noi, alcuna cosa di quelle che ha creato: La seconda, che Dio non fa de' continui miracoli; e che le leggi della natura son costanti. Per

dubitare che un uomo, il quale continua ad essere per due minuti primi alla mia presenza, non avesse una identità sostanziale, io sarei obbligato di supporre, che l'uomo del primo minuto fosse stato o annientato da Dio, o miracolosamente scomparso dalla mia presenza; e che in sua vece ne fosse stato posto un altro.

L'identità degli oggetti sensibili non è mai perfetta. I corpi, essendo composti di parti innumerevoli, che mille cause possono diminuire o accrescere, sono in una vicissitudine continua; quando queste alterazioni avvengono per gradi, si dice, che il corpo resta lo stesso: si dice, che l'arbore, che io vedo, è lo stesso di quello, che io ho piantato tre anni sono. Quando poi abbiamo motivo di credere, che il corpo, che si presenta a noi dopo qualche tempo, ha un insieme di parti realmente distinte dalle parti del primo corpo, l'identità fra i due corpi non può essere che la similitudine. Ciò avviene in un fiume, che scorre; poichè l'acqua, che ho veduto, tempo fa, non è la stessa sostanzialmente con quella, che vedo presentemente; e l'identità quì non è che la similitudine.

§. 31. Si domanda, se i numeri sono qualche cosa, che sussiste in se, e fuori del nostro pensiere. Per risolvere la quistione non bisogna fare altra cosa, che distinguere i termini, e le idee. Se s'intendono per numero gli esseri che sussistono fuor di noi, ciascuno nella sua unità: e che danno l'occasione allo spirito, di concepire un insieme di unità sotto una sola idea; in tal caso esiste qualche numero indipendentemente dal pensiere, e dal nostro spirito, ciò è dire, che vi sono cose numerabili, e differenti unità concepite da noi sotto di una sola idea. Se s'intende per *numero* quel pensiere del nostro spirito, che unisce in un'idea differenti unità; o pure intendesi la relazione logica di queste unità, in modo che la seconda unità supponga nello spirito l'idea della prima; e la terza l'idea della seconda; o pure intendesi la facoltà, che ha lo spirito di moltiplicare a suo piacere,

e di combinare queste idee astratte di unità le une colle altre; le une per rapporto alle altre, o le une separatamente dalle altre, senza riguardo ad alcuna cosa, che sia fuori dello spirito; in tal caso il numero non è indipendente dal pensiere, e dallo spirito; poichè allora esso ne è il puro esercizio. *L' esser numerate* è una denominazione estrinseca alle cose; la quale suppone una intelligenza, che le numera, e che vede il rapporto di un' unità ad un' altra, o a molte altre unità; rapporto, che fa dare alle cose l' aggettivo metafisico di *secondo*, *terzo*, *quarto*, ec. considerando le unità l' una dopo l' altra; e che si chiama *due*, *tre*, *quattro*, ec. considerando le unità prese insieme nella loro totalità.

—o—

# CAPO IV.

## ANALISI DELLE IDEE DI SOSTANZA, E DI ACCIDENTE: DI CAUSA, E DI EFFETTO.

§. 32. Vi ho mostrato nella psicologia, che il sentimento del *me* è il sentimento di un soggetto modificato; che il sentimento di questo soggetto è inseparabile da quello di ciascuna modificazione, e che noi l' abbiamo insieme con quello della prima sensazione. Vi ho mostrato ancora, che il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di qualche cosa, di un soggetto, che ci modifica, e ci desta alcune date sensazioni, e che il sentimento di questo soggetto esterno costituisce ciascuna sensazione.

Meditando su di noi stessi, distinguendo il *me* dalle modificazioni, dalle quali è affetto, l' analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto io* ( mi si permetta questa espressione ) cioè del soggetto, che ha il sentimento di se stesso, e della sua identità personale. Meditando sul sentimento di *un fuor di me*; separandolo dalle qualità relative, di cui lo rivestiamo, l' analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto esterno*, cioè di un soggetto, privo della coscienza di se stesso, e che modifica il soggetto io: paragonando poi per mezzo della sintesi queste due nozioni di soggetto io e di soggetto esterno, noi vi scovriamo, con un nuovo atto di analisi, l' identico, cioè il *soggetto*; e questo ultimo risultamento dell' analisi è la nozione di *sostanza*.

Quì fa d'uopo eziandio di osservare, che la nozione del soggetto io è su le prime individuale, noi percepiamo il *me* come individuo, cioè come affetto da alcune particolari modificazioni, e la nozione del soggetto esterno è anche particolare. In seguito queste due nozioni si generaleggiano e divengono le nozioni generali del *me umano* e del *fuor di me*.

Queste nozioni si trovano in tutte le lingue: la persona prima è la nozione individuale del soggetto-io, che parla, e che ha la coscienza del suo voler parlare. La persona seconda è una nozione individuale del soggetto-io a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza di quel voler parlare della persona prima. Queste nozioni di persona prima, e di persona seconda, da principio individuali, divengono le nozioni generali della persona prima, e della persona seconda; cioè del soggetto io, che ha la coscienza del volere parlare; e del soggetto-io, a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza del voler parlare. La persona terza è poi la nozione sia individuale, sia generale, del soggetto esterno.

§. 33. Se i filosofi fossero pazientemente risaliti all'origine della nozione di sostanza, non sarebbero nati tanti errori, che han desolato, e continuano a desolare l'impero della filosofia. Alcuni filosofi con *Locke* e con *Condillac* credono, che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza e che non sentiamo se non se le qualità. Ma se la cosa è così, perchè questi filosofi pensano, che noi immaginiamo un sostegno alle qualità? Eglino non hanno spiegato l'origine di questa supposizione, che incessantemente si trova in tutti gli uomini. Se non abbiamo la nozione della sostanza, come si sarebbero inventati in tutte le lingue i nomi sostantivi, ed aggettivi, che la suppongono? Se non abbiamo una nozione della sostanza, come possiamo aver quella della qualità che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma mica una sostanza.

L'idea di sostanza è la stessa dell'idea di *essere*, che io spoglio di tutte le modificazioni, per considerarlo solamente

come suscettibile di queste modificazioni. La sostanza dunque considerata precisamente in quanto sostanza, non è che una idea astratta; perchè realmente nella natura sensibile non vi è alcuna sostanza senza modificazioni.

Le modificazioni della sostanza sono *modi di essere*, e non può esservi alcun modo di essere senza l' essere. Questi modi di essere si chiamano ancora *Qualità*, *modi*, *aggiunti*, *accidenti*, *attributi*.

§. 31. Le sostanze e le modificazioni convengono in ciò, che son cose sentite; io sento il *me*, e sento ugualmente l'atto con cui egli giudica, ragiona, vuole: io sento il soggetto incognito della penna, con cui scrivo, e sento ancora la solidità, che riguardo come una qualità di questo incognito soggetto.

Riguardate sotto questo punto di veduta le sostanze e le modificazioni, io le chiamo *esistenze*.

Esse convengono dunque in ciò, che tutte sono esistenze, o in altro vocabolo *realtà*.

Gli oggetti del sentimento son dati allo spirito; egli non li produce; ma li vede. Quando lo spirito scovre una connessione necessaria fra l' esistenze, che sono oggetto del sentimento, ed altre cose, che il risultamento della meditazione gli presenta, egli riguarda eziandio queste seconde cose come *esistenze*. Così scovrendo una connessione necessaria fra il *me* mutabile, ed uno spirito infinito creatore del *me*, (connessione che sarà appresso stabilita) egli riguarderà necessariamente questo spirito supremo come una cosa *esistente*.

Abbiamo veduto, parlando dell'identità personale, che noi attribuiamo al *me*, il *fu* e l' *è* insieme. Ciò vuol dire, che attribuiamo all' essere la *sussistenza*. Ma non possiamo attribuire alle modificazioni il *fu* e l' *è* insieme; ma o l' uno o l'altro. Perciò riguardiamo le modificazioni come inerenti al soggetto.

Se i metafisici avessero fatto attenzione, che la *sussistenza* è un dato della nostra coscienza, come lo è la *inerenza*;

e che le nozioni di sussistenza, e d' inerenza, son semplici, e perciò indefinibili; eglino non avrebbero riempiuto le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando di consultare la voce luminosa della coscienza, avrebber detto: *Io sono un essere, e vi sono in* me *de' modi del mio essere*. L'essere ed il modo di essere son dunque due dati, che l'analisi del sentimento del *me* mi offre incessantemente. Ciò vale quanto dire: due esistenze mi dà l' analisi di cui parliamo, l'*esistenza sussistente*, e l' *esistenza inerente*.

Le nozioni di esistenza, sussistenza, inerenza, son semplici; e perciò non definibili.

§. 35. Alcuni filosofi dicono, che la modificazione non è altra cosa, che la sostanza stessa esistente in un dato modo. Questa maniera di parlare è assurda. Se il modo fosse la cosa modificata, esso sarebbe insieme la sostanza ed il modo. L' analisi stessa dell'espressione *cosa modificata* fa vedere, che non si può identificare il modo colla sostanza: cosa modificata significa una cosa, in cui vi è una modificazione. La modificazione è dunque una realtà; essa non è mica un essere, ma un modo di essere. I miei voleri non sono certamente un nulla: esse son cose reali, esse son modi del mio essere; e perciò sono inerenti al *me*, e lo modificano.

Concludiamo; 1.° noi abbiamo una nozione della sostanza: 2.° questa nozione è oggettiva, e reale; e deriva dalla meditazione su i sentimenti: 3.° le nozioni di esistenza di sussistenza, ed inerenza, che risultano dall'analisi della nozione della sostanza son semplici, e non si possono definire.

§. 36. L' ignoranza dell' essenze reali degli esseri, unita alla curiosità naturale all'uomo fa sì, che i filosofi non trovino un limite alle loro quistioni. La sostanza sebbene provi diverse modificazioni successive, rimane invariabilmente la stessa. Vi ha dunque nella sostanza qualche cosa di costante, e delle cose passaggiere, che incominciano in essa, e cessano in seguito. Ora si può domandare: Questa cosa costante è ella la sola esistenza sussistente, o pure un insieme del-

l' esistenza sussistente e dell' esistenza inerente? Ecco una quistione. Se ne può fare un'altra: la sostanza sola senza alcuna modificazione sia costante, sia variabile, può essa esistere? Vale a dire. Può darsi un'esistenza sussistente, senza una esistenza inerente?

Il P. *Buffier* risponde così alla prima quistione: Si domanda, se una sostanza e la sua modificazione possono scambievolmente essere l' una senza dell' altra. Se la modificazione non entra affatto nella natura della cosa, e che essa non le è affatto essenziale; questa sostanza può stare senza la sua modificazione. Così un globo modificato attualmente dal moto, può trovarsi e si troverà ben presto senza moto; perchè il globo è costituito essenzialmente globo e riguardato per tale indipendentemente dal moto: ciò che si può chiamare *modificazione accidentale*, *o accidente*. Se al contrario la modificazione che io ho nel pensiere fa parte di ciò che è essenziale alla cosa; una tal cosa non potrebb' essere senza questa modificazione: così il fuoco non potrebb' essere senza la modificazione del moto; perchè essenzialmente, nel suo stato naturale, il fuoco non consiste, che in parti di materia in moto; e queste modificazioni possono chiamarsi *essenziali.* (1) Ma parmi, che sia possibile, che ciò che vi è di costante nelle cose sia la sola esistenza sussistente.

Esamineremo la seconda quistione allora che tratteremo dell' Assoluto.

§. 37. Ma abbiam noi l'idea di *causa*, e com'ella ci viene? Abbiam detto nel §. antecedente, che quando lo spirito scovre una connessione fra l'esistenze che sono oggetto del sentimento, e l' oggetto di una nozione, che è il risultamento della meditazione su quest' esistenze, egli pone questo ultimo oggetto fra l'esistenze. Ma abbiam noi l'idea della *connessione*, e può essa trarre la sua origine dai sentimenti? Ecco giovanetti una ricerca molto importante.

(1) Trattato delle prime verità II. part. cap. XXII.

*Davide Hume* filosofo inglese ha negato, che noi abbiamo l'idea della connessione fra due cose: Tutti gli avvenimenti della natura, ha egli detto, ci si mostrano in congiunzione, non mica in connessione. Se un corpo in moto ne incontra un altro in riposo, questo secondo si muoverà ancora, ora quì non vediamo, dice il filosofo citato, altra cosa, se non che due fatti l' uno al seguito dell' altro; il moto del primo corpo, che tocca il secondo, seguito dal moto del secondo. Ma fra il moto del primo, e quello del secondo non vi scorgiamo alcuna connessione necessaria. Io vedo, per esempio, sopra un bigliardo una palla che si muove in linea diritta, per andare ad urtarne un' altra che è in quiete; io voglio ancora supporre, che mi venga accidentalmente allo spirito, che l' effetto del contatto, o dell' impulso sarà un moto prodotto nella seconda palla: io domando, dice *Hume*, se non avessi potuto collo stesso dritto concepire molti altri avvenimenti totalmente differenti, che avrebbero potuto risultare da questo impulso? Non poteano forse ambedue le palle restare in un'assoluta quiete? Non poteva la prima ritornare in linea retta com' era venuta? Non poteva riflettersi seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno di assurdo, nè d' inconcepibile; perchè dunque adotteremo noi l' una in preferenza delle altre? Che si argomenti *a priori*, cioè indipendentemente dall' esperienza tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di render ragione di una simile preferenza. Una pietra, o un pezzo di metallo è sostenuto in aria: toglietegli il suo sostegno cadrà. Ma a considerare la cosa *a priori*; che cosa troviamo noi nella situazione della pietra, che possa farci nascere la nozione *d'in basso*, piuttosto che quella *d'in alto*, o di tutt'altra direzione? Si conclude da queste osservazioni, che l'idea di connessione necessaria fra due cose non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni.

Dopo d' aver veduto, continua *Hume*, che le azioni degli oggetti i quali colpiscono i sensi, non ci danno questa idea di connessione necessaria, esaminiamo, se essa ci può per-

venire meditando su le operazioni dell' anima ; non è necessario , si dirà , che un atto di volontà , per muovere i nostri membri , e per eccitare una nuova idea del nostro spirito : l'intima coscienza ci attesta questa efficacia della volontà : da ciò deriva l' idea di connessione : noi troviamo di fatto siffatta connessione fra gli atti della nostra volontà , ed alcuni moti del nostro corpo ; ed egualmente la troviamo fra gli atti della volontà , ed alcuni pensieri del nostro spirito. Ma quì , replica il nostro filosofo, si conclude malissimo: queste osservazioni ci manifestano solamente , che gli atti della volontà sono seguiti da alcuni moti delle nostre membra ; vediamo dunque ancora quì degli avvenimenti , che sono l'uno al seguito dell' altro , e che sono perciò congiunti , non mica connessi ; vale a dire che lo spirito non iscovre fra di essi un legame necessario in modo, che posto l'uno non si vegga una contraddizione nel non seguimento dell' altro : lo stesso dee dirsi riguardo all' influenza della nostra volontà su i nostri pensieri : noi non vediamo quì altra cosa , dice *Hume* , che un fatto al seguito di un altro fatto : io voglio meditare su di una proposizione di geometria : tosto una serie di pensieri segue questo atto della mia volontà ; ma fra questo atto , ed i pensieri che seguono , io non vi trovo alcun legame necessario in modo , che indipendentemente dall' esperienza , io possa conoscere *a priori* l' uno, tosto che conosco l' altro : i fatti son dunque quì ancora in congiunzione non mica in connessione.

§. 38. *Hume* ha omesso l' osservazione di alcuni fatti importanti , i quali gli avrebbero scoverto il suo errore.

La sensazione si mostra alla coscienza come distinta dall' essere che sente , e dall' oggetto sentito , e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell' essere ; ella racchiude nella sua nozione una connessione coll' essere ; se essa è un sentire , è legata coll' oggetto sentito. Nel sentimento del *me* , che sente un *fuor di me* si trova dunque la connessione fra due esistenze, cioè 1.° fra il soggetto e la modificazione : 2.° fra la sensazione, e l' oggetto sentito.

Inoltre lo spirito nel raziocinio percepisce una connessione fra l' illazione e le premesse : senza questa percezione egli non direbbe *dunque* ; nel sentimento dell'azione dello spirito che dice *dunque* nel raziocinio, si può ancora trovare l'origine dell'idea della connessione. Nella logica pura vi feci vedere, che non possono esservi raziocinî empirici, e che tutti i raziocinî debbono essere o *puri* o *misti* : la ragione di ciò si è, che vi dee essere la connessione fra l' illazione e le premesse ; poichè senza di ciò non vi sarebbe raziocinio. Nel fatto complesso del raziocinio noi troviamo dunque due fatti, non solamente in congiunzione, ma ancora in connessione : questi due fatti sono le premesse, e l'illazione, le conoscenze primitive e le conoscenze dedotte. Il sentimento del raziocinio è dunque sufficiente a somministrarci l'idea di una connessione necessaria fra due fatti della natura. Leggete il §. 53. della logica pura. Io dissi connessione necessaria ; ma questo aggiunto di *necessaria* si potrebbe riguardare come superfluo ; poichè i fatti sono in connessione, sempre che non si può ammetter l'uno senz' ammetter l' altro ; altrimenti sarebbero solamente in congiunzione. In rigore tutte le conoscenze necessarie ci offrono de' fatti in connessione.

Il sentimento del *me* che ragiona, o che deduce una conoscenza da altre conoscenze è il sentimento del *me*, che fa esistere in lui una conoscenza, cioè una modificazione. Similmente il sentimento di un *fuor di me* è il sentimento di un soggetto incognito, che mi modifica, cioè che fa esistere in me una sensazione, la quale è una mia maniera di essere. Gli oggetti di questi due sentimenti convengono in ciò, che ciascuno è un soggetto, il quale fa esistere una modificazione. A quel soggetto che fa esistere qualche cosa io do il nome di *causa efficiente*. Cio che la causa efficiente fa esistere si chiama *effetto*. Concludiamo dunque contro di *Hume* 1.° che noi abbiamo l' idea della connessione fra due cose : 2.° che abbiamo l'idea della causa efficiente : 3.° che tali idee traggono l' origine da' sentimenti.

Quest' analisi vi fa conoscere, che vi ha una connessione fra la causa efficiente, e l' effetto. *Hume* il quale nega, che noi abbiamo l' idea di connessione, nega egualmente che noi abbiamo un' idea della causa efficiente: egli definisce la causa in due modi 1.° *la causa è un oggetto talmente seguito da un altr' oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo.* Noi diciamo, che il moto di una palla che ne incontra un' altra in riposo è la causa del moto di questa seconda, perchè un moto simile in un' altra palla simile urtante è seguito da un moto simile in un' altra palla simile urtata. Noi diciamo che il fuoco, il quale ci riscalda è la causa del sentimento del calore, che in noi si desta, perchè la presenza di un altro corpo simile a questo che noi chiamiamo *fuoco* è seguita da un sentimento simile a quello che noi diciamo *calore*: 2.° la veduta di una causa risveglia nell' anima l' idea dell' effetto, perciò la causa, dice *Hume*, può definirsi così. *Un oggetto, talmente seguito da un' altro oggetto, che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo.* La caduta di un vase di vetro su di un corpo duro è la causa della rottura del vase; perchè l'idea della caduta di questo vase è associata a quella della sua rottura, e la presenza del primo fatto fa sempre pensare al secondo. In queste definizioni il filosofo inglese prescinde dalla connessione fra la causa e l'effetto, condizione essenziale alla nozione della causa efficiente: egli ne prescinde perchè ha creduto impossibile il ricavarne l'idea da'sentimenti. Noi abbiamo fatto vedere la falsità di questo pensamento, e perciò siamo nel dritto di rigettare l'idea della causa, che questo filosofo ci presenta.

§. 39. Nell' esame dell' influenza della volontà su la nostra facoltà di conoscere, e sul nostro corpo, *Hume* ha tralasciato una distinzione importante, la quale sola avrebbe potuto distruggere il suo errore. Fa d' uopo distinguere due specie di atti: alcuni son chiamati *atti eliciti*, altri *atti comandati*: i primi sono i voleri dell' anima, i secondi sono i cambiamenti che avvengono o nell' anima stessa, o fuor di

lei, in seguito di questi voleri. Quando cammino è necessario, che vi sia nel mio spirito l' atto di voler camminare, ed è ancora necessario, che questo atto sia seguito dal moto del camminare: il voler camminare è un *atto elicito*, il camminare è un *atto comandato*. Vi sono due specie di atti comandati: la prima comprende tutti quelli pensieri, che si chiamano volontarî, e che cominciano, continuano, o cessano, secondo il nostro volere, cioè in seguito dello stesso; la seconda comprende tutti quelli moti del nostro corpo, che si chiamano eziandio volontarî, e che cominciano, continuano, o cessano, in seguito de' nostri voleri. Si riguardano pure come atti comandati tutti li moti, che avvengono ne' corpi esterni, in seguito di certi moti volontarî nel nostro corpo; così quando io spingo in alto un sasso, questo moto del sasso avviene in seguito di un certo moto della mia mano; e questo moto della mia mano avviene in seguito del mio volere. Ne' nostri voleri fa d' uopo distinguere gli atti di volere dagli *oggetti voluti*: gli atti del volere sono gli *atti eliciti*, gli oggetti voluti sono gli atti comandati. Premessa questa importante distinzione io concedo ad *Hume*, che noi non vediamo alcuna connessione necessaria fra gli atti eliciti, e gli atti comandati; ma che in ciò scorgiamo solamente dei fatti al seguito di altri fatti. Noi non iscorgiamo mica la necessità, che al volere alcuni pensieri nel nostro spirito, questi pensieri debbano seguire; nè che al volere alcuni moti nel nostro corpo, questi moti debbano seguirne; noi osserviamo solamente, che ciò avviene, ma non già che è necessario, che avvenga. Ma il Signor *Hume* confessa, che i voleri sono atti dell' anima, perchè la coscienza come tali li sente; ora il sentire degli atti è sentire un agente, è un sentire un principio attivo, che li produce. La coscienza o per dir meglio la meditazione su di ciò, che ci presenta la coscienza, ci dà dunque la nozione di *causa efficiente*, *di principio attivo*, *di agente*; denominazioni tutte, che mi sembrano denotare la stessa cosa; ed il sistema di *Hume* su la causalità è distrut-

to. Ma come lo spirito produce il volere? ciò è incomprensibile per noi. È questo un fatto primitivo, ed inesplicabile, perchè ignoriamo l'essenza dello spirito, e non sappiamo determinatamente in che cosa consiste la natura di questo principio del volere: noi non ne abbiamo, che una nozione indeterminata, che determiniamo non già considerandola in se stessa, ma ne' suoi effetti che sono i voleri. Ma sebbene non vediamo nella nozione de' nostri voleri la loro efficacia; questa efficacia, come mostreremo in altro luogo, ci vien mostrata dalla esperienza interna.

§. 40. Alcuni filosofi ammettendo, che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e riconoscendo Dio qual causa efficiente dell' universo, non ammettono cause efficienti nella natura, e distinguendo perciò la causa efficiente, o metafisica dalla causa fisica, adottano per questa ultima le due definizioni di *Hume*, che abbiamo rapportato.

L'anima è distinta dal corpo; ella è una sostanza spirituale; intanto ad alcuni atti della sua volontà corrispondono costantemente alcuni moti nel suo corpo; e ad alcuni moti nel suo corpo corrispondono costantemente alcune date sensazioni nell'anima. Così io voglio muovere il mio braccio, ed il mio braccio finchè sarà nello stato di sanità, e non impedito da una causa esterna, si muoverà costantemente secondo il volere dell'anima: i corpi esterni producono alcuni moti su i nostri organi sensorî: questi moti si trasmettono al cervello, ed a tali moti nel cervello corrispondono alcune date sensazioni. A questa corrispondenza degli atti della volontà co' moti del corpo, e de' moti nel corpo colle sensazioni nello spirito, si dà il nome di *Commercio*. Vi ha dunque un commercio fra lo spirito, ed il corpo.

Ma, seguono i filosofi de' quali esponiamo l'opinione, che cosa mai hanno di simile i voleri dell'anima coi moti del corpo, ed i moti del corpo colle sensazioni dell'anima? Qual rapporto possiamo noi concepire fra fatti di natura cotanto diversa ed opposta? Noi siamo qui obbligati a non ricono-

scere fra tali fatti alcuna connessione possibile: lo spirito non può dunque essere, concludono questi filosofi, la causa efficiente di alcun moto nel corpo; nè il corpo la causa efficiente di alcuna sensazione nello spirito. Intanto siam obbligati di ammettere una corrispondenza costante fra certe modificazioni dello spirito, e certe modificazioni del corpo, il che vale quanto dire, un commercio fra lo spirito ed il corpo. Or come debbesi spiegare un tal commercio? Iddio, dicono questi filosofi, all' occasione de' voleri dello spirito produce certi dati moti nel corpo, ed all' occasione di certi moti nel corpo produce certe sensazioni nello spirito: questo modo di spiegare il commercio fra lo spirito, ed il corpo, e che si attribuisce a *Malebranche*, si chiama il *sistema delle cause occasionali*; perchè, secondo questo sistema, le modificazioni dello spirito sono solamente la occasione di alcune modificazioni nel corpo, ed alcune modificazioni nel corpo solamente le occasioni di alcune modificazioni nello spirito. *Malebranche* ha reso generale il suo sistema delle cause occasionali: egli ha rigettato le cause efficienti meccaniche: se il corpo *A* urta il corpo *B*, e questo secondo si muove, il filosofo citato insegna, che il corpo A non dee esser mica riguardato come la causa efficiente del moto di *B*; ma che Dio il quale muove *A*, all' occasione del moto di *A*, muove ancora *B*, secondo certe leggi generali che il supremo motore ha stabilito nella sua sapienza. Così, secondo questo sistema, il moto del corpo *A*, che urta il corpo *B*, è solamente l' occasione del moto, che Dio produce in *B*.

Altri filosofi spiegano altrimenti il commercio fra lo spirito ed il corpo, e per dir la cosa altrimenti fra il *me* e la natura. Le modificazioni dello spirito, eglino dicono, non sono in connessione colle modificazioni del corpo; ma le modificazioni dello spirito attuale dipendono dalle antecedenti modificazioni dello spirito: similmente le modificazioni attuali del corpo dipendono dalle modificazioni antecedenti. Ciò si esprime da questi filosofi dicendo, che lo stato presente dello spi-

rito ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente, e lo stato presente contiene la ragion sufficiente dello stato che segue: i fatti della natura sono qui in connessione; ma questa connessione esiste fra fatti analoghi dello stesso soggetto. Vi ha una connessione fra le modificazioni dello spirito, e ve ne ha una fra quelle del corpo, ma non ve ne ha alcuna fra quelle dello spirito e quelle del corpo. Intanto si tratta per lo appunto di spiegare questa corrispondenza, che si vede costantemente fra le modificazioni dello spirito e quelle del corpo, in modo che ai voleri dell'uno corrispondano i moti nell'altro, ed ai moti nell'altro corrispondano sensazioni nel primo. Per ispiegarlo i filosofi, de' quali parliamo, ricorrono alla preordinazione di Dio. Dio dice *Leibnitz*, autore di questo sistema, creò nel principio del mondo infiniti spiriti, ed infinite macchinette umane: in ciascuno spirito pose una forza rappresentatrice dell'universo, la quale ordinatamente sviluppandosi rappresenta successivamente in diversi moti tutto l'universo, e ciascuna sua modificazione, non diversamente di ciò che farebbe un grandissimo specchio, innanzi al quale questo mondo si avvolgesse con passo ordinato e costante: ciascuno stato dello spirito nasce dall'antecedente. Similmente impresse in ogni macchinetta una forza motrice, pel cui sviluppo viene il corpo nostro a fare tutto quello che si vede fare agli uomini, in modo che lo stato attuale del corpo dipende dallo stato antecedente. Sceglie poi Dio fra i corpi e gli spiriti quelli che van di concerto, e gli unisce: cioè unisce quello spirito, i cui voleri hanno per oggetto alcuni dati moti, e quel corpo, che fa per la sua costruzione i moti corrispondenti a tali voleri, e i moti corrispondenti alle sensazioni. Lo spirito non agisce su questo nostro corpo, nè il corpo su lo spirito. Se fossero disgiunti farebbero quel medesimo che fanno ora uniti in forza della loro natura, perchè son due *automi*, i quali si modificano per intrinseco principio. *Leibnitz* chiama questo suo sistema *armonia prestabilita*.

Il comune degli uomini, e de' filosofi spiega il commercio

fra lo spirito ed il corpo per una influenza fisica dell' una su l'altro, e dell' altro su l'uno. Lo spirito, secondo questa opinione, agisce sul corpo ed il corpo su lo spirito: il primo muove il oorpo per mezzo della sua volontà, ed è in questo modo la causa efficiente di quelli moti, che chiamansi volontarî, il secondo modifica lo spirito facendo in lui quelle impressioni, che chiamansi sensazioni: questo è il sistema dell' *influsso fisico*, e della causalità reciproca.

Non è questo il luogo d' intraprender l'esame degli esposti sistemi. Debbo solamente avvertirvi, che queste diverse opinioni niente detraggono alle spiegazioni che abbiam dato delle idee di connessione, e di causa efficiente. Tanto nel sistema delle cause occasionali, che in quello dell' armonia prestabilita, si suppone la relazione di causalità, e la realtà della causa efficiente. La corrispondenza dei moti del corpo coi pensieri dello spirito si riguarda come un effetto della divina volontà.

§. 41. La causa efficiente è un agente; ed un agente si riguarda dallo spirito come un essere; non si dee dunque distinguer la causa efficiente dall' essere, o sia dalla sostanza. Rientrando in noi stessi osserviamo, che l' *Io* si mostra alla coscienza di se stesso, come una causa efficiente de' suoi voleri, ed insieme come una sostanza.

È incontrastabile, che i miei voleri mi appartengono, e son cose interne a me. Ma ciò vuol dire, che essi mi modificano, o sia che modificano il *me* agente. Ciò è lo stesso che dire, che i miei voleri sono modi del *me*; e che in conseguenza, l' *Io* è il soggetto d' inerenza de' miei voleri. Ciò vale ancora quanto dire, che l' *Io* è una sostanza. La nozione di agente, o di causa efficiente, non è mica una nozione relativa ad un oggetto d' inerenza; essa è dunque la nozione di una sostanza. *Ogni causa efficiente è dunque una sostanza.*

La nozione di *forza* è la nozione di una causa efficiente; poichè il vocabolo di *forza*, non può presentare altra nozione, che quella di un principio di azione; cioè di un agente;

ed un agente, come abbiamo or ora veduto, è una sostanza.

Alcuni metafisici dicono, che le sostanze son dotate di una forza, questo linguaggio presenta un assurdo: poichè esso fa intendere, che una sostanza sia la forma di un' altra sostanza. Per parlare con maggior precisione, bisogna dire, che *ogni forza è una sostanza.*

§. 42. Le nozioni di *azione*, di *passione*, di *agente*, di *paziente*, sono idee essenziali all' intendimento umano; e si trovano espresse in tutte le lingue.

I metafisici han creduto di definire l' azione così: *l' azione è un modo dell' essere, che deriva, o ha la ragion sufficiente dell' essere stesso, di cui è modo.* Eglino han definito la *passione* in quest' altra maniera: *la passione è un modo di essere* che *deriva*, o ha *la ragion sufficiente in un essere diverso da quello, di cui è modo.*

Io osservo, che queste definizioni non ci fanno conoscere la natura dell' azione. Se noi chiamiamo *azioni* i nostri voleri; siccome questi sono effetti, siam obbligati a riguardarli come prodotti dall' azione di una causa; ed allora avremo azione di azione, e così all' infinito, senza sapere dove arrestarci; poichè saremo sempre obbligati di assegnare la causa di questo modo, e di questo effetto, che chiamiamo azione. Io credo, che sarebbe un parlare più preciso il distinguere l' *atto* dall' azione che fa esistere l' *atto*; e riguardare l' *azione* o l' *efficienza* dell' agente come una nozione semplice, ed indefinibile. Così si direbbe che i miei voleri sono gli atti, che derivano dall' *efficienza* del *me.* Questa dottrina si trova ampiamente sviluppata nelle mie lezioni di metafisica.

§. 43. La scuola *di Leibnizio* chiama *ragion sufficiente ciò, da cui si intende, perchè una cosa è piuttosto che non è; e perchè è tale piuttosto, che non un' altra.*

Essa insegna, *che niente esiste, o avviene, senza una ragion sufficiente*; e chiama questa proposizione, *il principio della ragion sufficiente.*

Insegna inoltre questa scuola, *che nell' analisi di ciascuna*

*verità contingente si giunge subito al principio della ragion sufficiente*. Se chiedete, dice Storchenau, perchè son vere le seguenti proposizioni: il mondo esiste: Cajo è erudito, ammalato, sano: un globo di piombo posto nell' acqua scende al fondo, le laminette di piombo vanno a galla su l'acqua; ed altre simili; sempre e subito ritrovate, che vi è qualche cosa, la quale fa sì, che al mondo conviene l'esistenza, a Cajo l'erudizione, il morbo, la sanità ec.

L' autore citato pone inoltre le seguenti proposizioni: *Ogni verità contingente si dimostra per mezzo del principio della ragion sufficiente è il primo principio di tutte le verità contingenti*. Poichè siccome ogni verità contingente, dice l'autore citato, si risolve in ultima analisi nel principio della ragion sufficiente; segue, che convertendo l' analisi in sintesi, ogni verità contingente può dimostrarsi per mezzo del principio della ragion sufficiente (1).

§. 44. Facciamo su l'esposta dottrina alcune osservazioni; per evitare gli equivoci, e gli errori. Vi sono alcune verità primitive di fatto o contingenti; se esse son primitive, non possono essere dedotte, e perciò sono indimostrabili. La proposizione dunque che tutte le verità contingenti si possono dimostrare pel principio della ragion sufficiente, è evidentemente falsa.

Le verità primitive contingenti, ci son date dall'esperienza immediata; ma se la nostra conoscenza su l'esistenza delle cose, non fosse poggiata, che su la sola esperienza immediata, ella sarebbe molto limitata, ella non oltrepasserebbe la circonferenza delle nostre passate, e presenti modificazioni. Si cerca dunque di sapere: possiamo noi da un'esistenza, ch'è l'oggetto immediato dell'esperienza, venire in cognizione di un'altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade?

§. 45. « I raziocinî, osserva il signor *Hume*, che noi » formiamo sulle cose di fatto sembrano avere tutti per fonda-

(1) Storchenau Ontolog. Cap. 2.

« mento la relazione, che ha luogo fra le cause, e gli ef-
« fetti. Ella è in effetto la sola che possa trasportarci al di
« là dell' evidenza, che accompagna i sensi e la memoria.
« Domandate ad un uomo perchè egli crede un fatto, che
« passa ne' luoghi, ove egli non è, per esempio, che il suo
« amico soggiorni nella campagna, o che viaggia in Fran-
« cia, egli vi darà per ragione un altro fatto, allegherà una
« lettera, che ha ricevuto da lui, delle risoluzioni, che gli
« ha veduto prendere, delle promesse, che gli ha inteso fare.
« Io trovo in un' isola deserta una mostra, o qualche altra
« opera di meccanica, subito concludo, che questa isola è
« stata scoverta pria che io vi approdassi. Tutti gli altri ra-
« ziocinî, che concernono de' fatti, sono della stessa natura,
« vi si suppone tuttora un legame fra il fatto presente, e
« quello che se ne deduce per modo di conseguenza. Se non
« vi fosse del legame, tutte le nostre deduzioni sarebbero
« precarie. Perchè una voce articolata, ed un discorso ra-
« gionevole inteso in un luogo tenebroso mi assicurano eglino
« della presenza di un uomo? Ciò avviene, perchè questi
« sono degli atti attaccati all' organizzazione umana. Fate
« l' analisi di tutti i raziocinî di questa specie, voi li trove-
« rete tutti poggiati su la relazione, che sussiste fra le cause,
« e gli effetti; questa relazione si presenterà sempre o pros-
« sima o lontana, o diretta o collaterale. Così il calore, e
« la luce sono effetti collaterali del fuoco, e si può legit-
« timamente inferire l' esistenza dell'uno dall'esistenza del-
« l' altro (1).

Fin qui l' autore ragiona esattamente. Se di fatti fra due esistenze non vi fosse alcun rapporto, noi non potremmo giammai da una esistenza manifestataci dall' esperienza, venire in cognizione dell' altra esistenza, che l'esperienza non ci manifesta. Or questo rapporto non può consistere, che nell' essere le due esistenze, o l' una causa dell' altra, o tutte e due ef-

(1) Hume loc. cit.

fetti collaterali di una stessa causa. Togliete questa scambievole, o comune dipendenza fra le due esistenze, vi sarà impossibile di conoscer l' una per mezzo dell' altra, e sarete limitato nelle vostre conoscenze al piccolo circuito delle vostre esperienze.

Vi sono dunque degli effetti nella natura, che essendoci presentati dall' esperienza ci menano a scovrire delle verità contingenti, le quali esprimono certi fatti che sono le cause de' dati effetti. Ma sarebbe un errore il credere che di tutti gli effetti noi possiam conoscere le cause naturali, e quindi ciò maggiormente conferma esser falso, che tutte le verità contingenti si possono in ultima analisi risolvere nel principio della ragion sufficiente; e che ancora per mezzo di questo principio si possono dimostrare.

§. 46. Il modo in cui è espresso il principio della ragion sufficiente ha dato motivo ad alcuni errori de' metafisici, de' quali errori parleremo appresso.

Il principio contiene, che di ogni cosa esistente si dee cercare la ragion sufficiente; quindi essendo Dio una cosa esistente, i metafisici della stessa scuola han detto che vi è la ragion sufficiente dell' esistenza di Dio; ma siccome nulla vi è di esistente prima di Dio, i metafisici sono stati obbligati a riporre la ragion sufficiente dell' esistenza di Dio nella possibilità intrinseca di esso; e così per una assurdità manifesta han fatto derivare l' esistenza da ciò che non è esistente. Il principio doveva dunque esprimersi a questo altro modo: *nulla incomincia ad esistere senza una causa che lo faccia esistere*, o sia: *non vi è effetto senza una causa*. Verità ricevuta da tutti gli Uomini e da tutti i filosofi. Inoltre non si doveva dire che la ragion sufficiente è ciò donde si può intendere, perchè una cosa avvenga. Ma si doveva dire che è ciò che fa che la cosa avvenga; poichè l' umano intendimento sebbene conosca la causa di alcuni effetti pure è incomprensibile per lui il modo con cui la causa produce gli effetti.

# CAPO V.

## DELLE IDEE DEL TEMPO, E DELLO SPAZIO.

§. 47. È certo che noi abbiamo l'idea della durata. Or quale è l'origine di questa idea! *Locke* pretende, che essa ci viene dall'idea della successione delle nostre interne modificazioni; e che questa idea di successione ci viene dalla riflessione sul nostro *me*. La riflessione, dice questo filosofo, che noi facciamo su la serie delle differenti idee, che compariscono l'una dopo l'altra nel nostro spirito, ci dà l'idea della successione, e noi chiamiamo *durata* la distanza di due parti quali che sieno di questa successione. Per meglio comprendere ciò chiamiamo la distanza di un'idea alla prima, che le succede un elemento della durata, alla seconda due elementi, e così di seguito.

§. 48. *Reid* fa la seguente obbiezione contro di questa dottrina di *Locke*. Se dieci di questi elementi costituiscono, o compongono una durata; un solo elemento è ancora una durata, altrimenti la durata, sarebbe composta di parti, che non avrebbero alcuna durata il che è impossibile. Ora egli non vi ha alcuna successione d'idee in questi elementi; poichè essi sono gl' intervalli, che separano le idee successive; ed intanto questi elementi hanno della durata; è dunque evidente, che l' idea di durata è indipendente da quella della successione.

Si aggiunga a ciò ; che per poter aver l' idea della successione fra due modificazioni , che per chiarezza chiamo *A*, e *B* , è necessario di riguardar la modificazione *B* , come posteriore alla modificazione *A* ; ora non può la modificazione *B*, riguardarsi come seconda relativamente alla modificazione *A*, se questa non si riferisce ad un istante di tempo antecedente a quello a cui si riferisce la modificazione *B* ; l' idea del tempo, o della durata, è dunque una condizione necessaria, per esser possibile l' esperienza della successione delle modificazioni , che hanno luogo in noi. Lungi dunque da poter derivare l' idea del tempo dalla successione delle nostre modificazioni, una tal successione non può sperimentarsi , senza l' idea del tempo o della durata. L' idea della durata sembra , in conseguenza, un' idea, che non può derivare immediatamente dall' esperienza.

L' idea dello spazio ha delle similitudini con quella del tempo, e dobbiamo paragonarle insieme.

§. 49. L' idea della estensione è un' idea più semplice dell'idea generale del corpo. Il corpo secondo abbiamo detto nel §. 17 , è una estensione figurata , solida , impenetrabile , divisibile , mobile , e capace di ricevere , oltre del moto suo proprio e naturale, altri moti dal di fuori. Ora se lo spirito prescinde dalla figura , dalla solidità , dall' impenetrabilità , divisibilità e mobilità , gli rimane l' idea sola di estensione : questa estensione è forse lo *spazio puro?*

Su l'origine di questa idea dello spazio, i filosofi muovono molte quistioni. In primo luogo sembra, che l' idea dello spazio puro sia un' idea distinta da quella dell' estensione del corpo ; e che lo spazio si riguardi come il luogo de' corpi. Noi , potrebbe dirsi , non solamente prescindiamo nell' idea dello spazio puro dalle proprietà , che si trovano nell'estensione de' corpi ; ma siamo forzati di attribuirgli proprietà contradditorie. L' estensione de' corpi è impenetrabile; lo spazio puro è penetrabile. Supponghiamo , che Dio annienti tutt' i corpi che si trovano in una stanza, senza che le pareti cam-

bino la situazione rispettiva: in questa supposizione è necessario di ammettere, che vi sia una distanza vôta, cioè uno spazio vôto fra le pareti di cui parliamo, e che questo spazio era occupato dai corpi, che esistevano prima del supposto annientamento. Noi abbiamo dunque l' idea di una *estensione penetrabile*. Ma senza ricorrere all' annientamento di alcun corpo particolare, io domando, dice *Locke*, se un uomo non può mica avere l' idea del moto di un solo corpo, senza che alcun altro corpo succeda immediatamente nel suo luogo. È evidente, soggiunge lo stesso filosofo, che egli può molto bene formarsi quest' idea, perchè l'idea del moto in un certo corpo, non racchiude affatto l' idea del moto in un altro corpo. Ciò supposto, il luogo che il corpo abbandona muovendosi, ci dà l' idea di uno spazio puro privo di solidità, nel quale un altro corpo può entrare, senza che alcuna cosa vi si opponga. Similmente l' estensione dei corpi è divisibile, e l' estensione penetrabile, che siamo stati forzati di supporre, è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando alcune parti, che facevano prima una quantità continua; e dividere mentalmente è immaginare due superficie, ove prima vi era continuità, e considerarle come lontane l' una dall'altra, ciò che non può farsi se non che nelle cose, che lo spirito considera come capaci di esser divise. Ora nè la divisione reale, nè la mentale potrebbe convenire allo spazio puro. Un uomo può considerare una parte di questo spazio come uguale, per esempio, ad un piede senza pensare il resto; ma non è ciò fare una divisione mentale; poichè bisognerebbe, che questa parte dello spazio puro si considerasse come lontana dall' altra, che la termina; il che lo spirito non può concepire. In terzo luogo le parti dell' estensione del corpo sono mobili; ma le parti dello spazio puro sono immobili, ciò che segue dall' essere lo spazio indivisibile. Considerare le parti dello spazio puro come mobili, sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da se stesse.

Pare dunque doversi concludere, che l' idea dello spazio puro sia distinta dalla idea dell' estensione de' corpi.

*Condillac* fa su l' oggetto la seguente osservazione. Lo spazio puro, egli dice, non è altra cosa che un' idea astratta. Il segno a cui si possono conoscere queste sorti d' idee si è, che non si possono avere, se non per mezzo di differenti supposizioni. Come fanno esse parti di qualche nozione complessa, lo spirito non saprebbe formarle, se non che cessando di pensare alle altre idee parziali, alle quali esse sono unite: a ciò per lo appunto l' obbligano le supposizioni, sebbene di una maniera artificiosa. Allora che si dice: *supponete un corpo annientato, e conservate nella stessa distanza ove essi erano, quelli che lo circondano*, invece di concludere l' esistenza dello spazio puro, dovremmo solamente inferire, che possiamo continuare a considerare l' estensione nel tempo, che non consideriamo le altre idee parziali, che abbiamo del corpo. Ma da ciò non segue, che vi sieno nella natura esseri, i quali corrispondono a ciascuna delle nostre idee parziali. È da temere, che non sia questo un effetto della nostra immaginazione, la quale avendo sopposto un corpo annientato è obbligato di fingere uno spazio fra i corpi, che lo circondano: può avvenire, che lo spirito non si faccia una idea astratta dello spazio, se non perchè conserva l' estensione stessa de' corpi, che egli suppone rientrati nel nulla. (1).

§. 50. Ma questa spiegazione di *Condillac* non è interamente soddisfacente. L' idea dello spazio puro si presenta allo spirito come necessaria. Noi possiamo concepire annientati tutti i corpi; ma non possiamo immaginare annientato lo spazio; fa d' uopo rendere ragione di questa necessità o di questa permanenza dell' idea dello spazio, nell' annientamento, che immaginiamo di un corpo, che l' occupa. Lo stesso dee dirsi del tempo. Supponendo annientate tutte le cose di questo mondo, non possiamo immaginare annientato la Durata o il Tempo.

(1) Art. de penser. c. VIII.

Più, noi non possiamo immaginar limiti nè allo spazio, nè al tempo; lo spazio immenso, e la Durata infinita e senza principio, sembrano due idee indelebili dal nostro spirito.

Dobbiamo dunque cercare di rendere ragione di questi fatti.

La scuola di *Kant* pretende, che queste idee sono necessarie, perchè sono *a priori* in noi, e soggettive.

Ma non potrebbe assegnarsi un'altra origine della loro necessità?

**§. 51.** Vi è forse una durata distinta dalle cose, che esistono? Una tal durata mi sembra impossibile: è essa un essere, o un modo di essere? Se è un essere, non può essere comune a tutte le cose. Un essere non è che esso solo; bisognerebbe in tal caso riguardar tutte le altre cose come modi di un essere, che si succedono in esso; in tal caso noi siamo obbligati ad immaginar quest'essere come una cosa che dura, cioè ad immaginare, che esso esiste nel tempo o nella durata. Inoltre la sostanza si riguarda da noi come una cosa permanente: laddove la durata si riguarda come composta di parti successive, che nascono dal nulla e ricadono di nuovo nel nulla. La durata passata non è più, e noi riguardiamo il nostro *Io* come permanente; se esso fosse stato un modo di essere della durata passata, si sarebbe annientato con questa. La durata non è dunque un essere, una sostanza.

Sarebbe forse un modo di essere? Se è un modo di essere appartiene particolarmente all'essere, di cui è modo; e così una durata comune a tutti gli esseri, che esistono, e distinta da essi, è una cosa, che non può esistere.

*Clarcke* dice: la durata è un modo, o un attributo: essa è reale; ed è perciò l'attributo di una sostanza reale; cioè della sostanza infinita, o di Dio. Questa durata è appunto l'eternità di Dio.

Ma questa dottrina non può sostenersi, ed è combattuta da ragioni decisive. La durata è composta di parti successive: se essa è un attributo di Dio, vi ha dunque in Dio una successione; il che ripugna, come vedremo fra poco, alla nozione dell'Assoluto.

Se la durata è un attributo di Dio, questo attributo ha delle parti, e queste parti nascono dal nulla, e ricadono nel nulla; Iddio acquista e perde delle cose. Qual sana filosofia può sostenere tali assurdità. Più: come vi sarebbe un attributo, o parte di un attributo, comune numericamente a Dio, ed alle Creature?

Concludiamo, *una durata distinta dalle cose, che esistono, e composta d' istanti o di parti successive, è una cosa impossibile.*

§. 52. Ma quale è l' origine di questa idea della durata in noi? È essa soggettiva, o pure oggettiva?

Il sentimento attuale del *me* è legato necessariamente col fantasma del *me* in istati diversi. Questa esistenza passata del *me* in istati diversi non si riguarda dallo spirito come necessaria, poichè è di fatto passaggiera, ed il passato è per noi come un nulla. Lo spirito può dunque supporla annientata, e non potendo immaginare attualmente annientato se stesso, nel momento in cui suppone annientate le cose reali successive, gli rimane una successione di cose prive di qualunque qualità, cioè una successione perenne d' istanti, o la durata uniforme, che alcuni filosofi, fra i quali *Locke*, *Clarke*, *Newton* riguardano come una realtà in se, e distinta dalle cose particolari, che si succedono; e come una cosa in cui i successivi vi hanno esistenza.

È importante di distinguere il legame, che l' intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame, che, in forza dell' associazione delle idee, vi pone l' immaginazione, ed è, in conseguenza, necessario di distinguere l' impossibilità d' *intendere* dalla impossibilità d' immaginare.

Se dalla nozione di un soggetto noi togliamo quella di un predicato, che ne fa parte, distruggiamo la nozione del soggetto: ora ponendo una nozione non possiamo insieme toglierla; quindi il legame fra il soggetto ed il predicato si riguarda, in questa supposizione, come necessario; poichè il concetto opposto, che toglierebbe questo legame, non può aver luogo

nel nostro spirito ; e perciò l' opposto di un giudizio identico e necessario non è intelligibile. Così è impossibile per noi l' intendere , cioè di giudicare , che due linee rette chiudano uno spazio , che un triangolo abbia quattro angoli.

L' impossibilità d' immaginare consiste nell' impotenza in cui siamo, di separare coll' immaginazione alcune idee, che si sono associate costantemente in modo, che questa associazione sia divenuta abituale, ed, in forza dell' abito, naturale. Così noi non possiamo immaginare il *me* senza immaginare il proprio corpo , nè il proprio corpo senza qualche cosa , che lo limita, nè possiamo immaginare una cosa limitata quale che siasi , senza immaginare ciò che la limita.

L' immaginare consiste nel riprodurre , nell' assenza degli oggetti sentiti , i nostri sentimenti sia esterni sia interni ; si possono, in conseguenza, immaginare quelle cose solamente, che si son sentite. Inoltre, quelle cose, che costantemente si son sentite insieme; o quando si è contratto l' abito di unire al sentimento di una cosa il fantasma di un' altra , ci riesce impossibile di separare il sentimento di questa cosa dal fantasma dell'altra, ed il fantasma di una dal fantasma dell' altra. Ciò si vede nell' uso de' vocaboli della propria lingua.

I filosofi hanno spesso confuso l' impossibilità d' immaginare coll' impossibilità di intendere o sia di giudicare; e questa confusione è stata l' infausta sorgente di errori funesti.

§. 53. Ma se questo tempo voto , questa durata distinta dalle cose non esiste, diremo noi forse, che non vi ha alcuna successione nella natura ; o , il che vale lo stesso , che non vi è alcun cambiamento? Io dico, che il tempo non consiste, che nella successione dell' esistenze, che questa successione è reale; e che essa consiste nella causalità. Fa duopo sviluppare questa importante dottrina.

§. 54. Allora che lo spirito suppone una connessione fra due cose *A*, e *B*, per esempio, di modo che *B* esiste, perchè *A* esiste, o pure che l' esistenza di *B* suppone come condizione l' esi-

stenza di *A*, egli riguarda *A* come *primo* e *B* come *secondo*. Se poi l' esistenza di *C*, è ancora subordinata all' esistenza di *B*, e quella di *D* a quella di *C*, egli riguarderà *C* come *terzo* e *D* come *quarto*, e così di seguito : in tal modo lo spirito acquista l' idea della *successione*, o del *tempo*. Il tempo è dunque una serie di esistenze subordinate l' una all' altra. Così la esistenza delle premesse nello spirito è prima dell' esistenza dell' illazione : l' esistenza dell' impressione esterna nel nostro corpo è prima dell'esistenza della sensazione nel nostro spirito : l'esistenza della volontà è prima dell'esistenza de'moti, che vi corrispondono nel corpo, e la *priorità* dell' una rispetto all' altra costituisce il tempo.

Se riflettete su la serie de' fantasmi, che suole passare nel vostro spirito, e richiamerete alla memoria la legge dell' associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella psicologia, riconoscerete una serie di pensieri nel vostro spirito, in cui l' uno è perchè l' altro è, e questa serie di fantasmi vi darà l' idea della *successione*, della *durata*, del *tempo*, vocaboli che prendo tutti in uno stesso significato.

Il fondamento della successione è la causalità; la causa nondimeno può essere esterna riguardo al soggetto, in cui la successione ha luogo. Sembra molte volte, che non si trovi alcun legame fra i successivi : un corpo si muove : ne incontra un altro in riposo; e lo muove insieme con esso: la sua velocità dopo l' incontro è minore di quella che esso aveva prima dell' incontro ; qual connessione può mai trovarsi fra questi due stati del corpo ? Qual connessione fra una velocità maggiore ed una minore ? come dunque può dirsi, per esempio, il corpo *A* si muove con sei gradi di velocità, perchè si muoveva con dodici? Similmente il nostro spirito passa dal piacere al dolore, dall' allegrezza alla mestizia : ora qual connessione può mai concepirsi fra questi due stati? Come potrà dirsi: voi siete mesto, perchè eravate allegro? Sembra dunque, che il tempo non possa farsi consistere in una serie di esistenze legate fra di esse, e che la causalità non

sia il fondamento della successione; ma riflettendo su l' oggetto, che ci occupa, si dileguerà qualunque dubbio.

Se il corpo che prima dell' urto si muoveva con dodici gradi di velocità, si muove, incontrando un corpo duro di massa uguale, con sei, si sarebbe mosso con quattro, se prima dell' urto ne avesse avuto otto invece di dodici. Il muoversi con sei nasce dalla reazione del corpo urtato sul mobile dotato di dodici gradi di velocità: questa reazione così determinata è appunto la causa efficiente, che dà esistenza al moto del corpo urtante con sei gradi di velocità: senza di essa la successione dello stato di sei gradi di velocità a quello di dodici non avrebbe avuto luogo; i dodici gradi di velocità sono intanto una condizione indispensabile acciò il corpo urtante si muova con sei gradi dopo dell' urto; il corpo urtante si muove con dodici gradi di velocità: a questo stato segue la reazione del corpo urtato, questa reazione sebbene venga dal di fuori, pure segue naturalmente, allorchè si suppone il corpo urtante animato di dodici gradi di velocità, ed in contatto coll'altro corpo; a questa reazione segue lo stato di velocità di sei gradi nel corpo urtante: ecco dunque tre stati legati l'uno all'altro; ed ecco che la causalità costituisce la successione. Se lo spirito è nell' allegrezza per lo possesso di un bene, il dispiacere, che prova per la perdita di questo, dipende dalla notizia che gli viene dal di fuori, che gli fa conoscer questa perdita; questa notizia intanto non gli produrrebbe alcun dispiacere, se egli non si trovasse nell'allegrezza per lo possesso del bene che perde. Così in tutt'i casi la relazione di causalità stabilisce la successione.

§. 55. Sembra difficile nella supposizione, che non vi sia una durata distinta dalle cose che esistono, lo spiegare in che cosa consista la *simultaneità* o la *coesistenza*. Ma riflettendo su la connessione dell' esistenze, questa difficoltà svanisce. L' esistenze possono essere inseparabili l' una dall' altra, ed essere indipendenti fra di esse, e nella dipendenza di una terza cosa. Così la luce che dal centro luminoso si sparge negli estremi

dei raggi uguali è inseparabile in ciascuno di questi estremi, vale a dire che l'esistenza della luce in uno degli estremi dei raggi, suppone, o è accompagnata dall'esistenza della luce negli estremi degli altri raggi uguali; questi effetti son dunque paralleli fra di essi, ed in una dipendenza comune dal centro luminoso; questi effetti si dicono perciò essere *simultanei* fra di loro. Ecco come dalla relazione di causalità si spiegano la successione, e la simultaneità dell'esistenze: gli effetti immediati di una stessa causa si dicono simultanei, ed alcune cose ancora le quali sono inseparabili da un effetto unico si dicono simultanee; così le due idee del soggetto e del predicato di un giudizio, essendo inseparabili dalla percezione del loro rapporto sono simultanee, ed ecco come la relazione di causalità è il solo *oggettivo* del tempo.

Ciò mi porge l'opportuna occasione di fare un'osservazione importante sul principio di contraddizione. La maniera, con cui si enuncia ordinariamente nelle scuole questo principio pare, che supponga una durata distinta dalle cose; esso si esprime così: *non può una cosa nello stesso tempo essere e non essere*, e così io l'ho espresso nel capitolo terzo della Logica pura. La sua vera espressione dovrebbe essere, come lo ha bene osservato *Kant*, la seguente: *A niuna cosa compete una qualità che le ripugna:* con questa espressione il soggetto si riguarda come determinato, e si esprime l'incompatibilità di un altra determinazione, che toglie la prima già posta: così invece di dire: *non può un uomo essere nello stesso tempo dotto, ed ignorante*, si dice meglio: *l'uomo dotto non è ignorante* ed invece di dire: *una figura non può essere insieme circolo e quadrato* si dirà meglio: *il circolo non è quadrato;* e se si vuole esprimere il modo della negazione si potrà dire; *l'uomo dotto necessariamente non è ignorante*, *il circolo necessariamente non è quadrato;* in siffatte enunciazioni si prescinde dal tempo, la cui nozione è estranea ai giudizî necessarî.

Allora che lo spirito paragonando le modificazioni, di cui

serba memoria, colle esistenze, che sono l'oggetto del sentimento, vede le prime convenire in ciò che hanno cessato di essere, nasce in lui la nozione della privazione dell'esistenza, o del nulla. Ma ritorniamo all'idea del tempo, per la quale credo utile un altro sviluppamento.

§. 56. Gli uomini hanno misurato la durata, per mezzo del moto del Sole, della luna, degli astri; è necessario di rimontare all'origine di questo metodo di misurare la durata.

Lo spirito umano dee istruirsi per mezzo della esperienza: per far ciò è necessario, ch'egli metta dell'ordine fra la moltitudine de' fatti, che si presentano alla sua osservazione; è necessario in conseguenza, che subordini questi fatti l'uno all'altro, e li leghi col rapporto di causalità: senza di ciò questi fatti gli presenterebbero un caos; ma molti di essi si presentano allo spirito senza il legame della causalità: un uomo nasce alla China in questo momento in cui io scrivo, qual legame fra la nascita di quest'uomo, ed il pensiere che io esprimo scrivendo? Egli non può concepirsene altro, se non quello della simultaneità, ora la simultaneità si risolve nella causalità, come abbiam detto, fa d'uopo dunque spiegare come per mezzo del moto apparente del sole si possa stabilire questo rapporto di simultaneità.

Il legame che dobbiamo porre fra gli avvenimenti, dee esser tale che sia universale per tutti gli uomini, e che tutti gli uomini possano intendersi, quando dicono che alcuni fatti son simultanei: ora, siccome abbiam detto, acciò $A$, e $B$, si riguardino come simultanei, è necessario, che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto $C$: questo terzo fatto, per essere i giudizî degli uomini costanti, dee esser un fatto osservabile da tutti, e che tutti possano legarvi gli avvenimenti, di cui son testimoni. Il sole è un agente universale in tutto il globo terraqueo: esso vi spande incessantemente la luce, ed il calore: esso mantiene nelle piante, e negli animali, la vegetazione, e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni, e la diversa posizione

de' luoghi della terra rispetto al sole ha una influenza notabile sul fisico, e sul morale degli uomini.

Supponiamo, che io osservi il sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo, supponiamo ancora, che il punto del cielo in cui io osservo il sole nel mezzo giorno si trovi nell'orizzonte ortivo di altri osservatori; finalmente supponiamo, che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano: l'atto della coscienza, che mi attesta l'esistenza di queste due percezioni nello spirito, è inseparabile da esse; queste percezioni son dunque simultanee; perciò lo spirito riguarda come simultanei gli oggetti, che le fanno nascere, in conseguenza il cominciamento della battaglia è simultaneo con l'esistenza del sole nel mio meridiano, e coll' esistenza del sole nell' oriente di altri osservatori: l'apparenza del sole nell' oriente di altri osservatori è dunque simultanea coll'incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la situazione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra, corrispondente alla posizione di questo astro nel mio meridiano è determinabile; in conseguenza tutti gli uomini hanno un punto fisso, per determinare la simultaneità degli avvenimenti.

Ma che cosa s'intende, allorchè si dice che il corpo *A*, per esempio, si muove con maggior celerità del corpo *B*? Nella linea che descrive il corpo *A* io segno un punto: io determino la simultaneità della esistenza del corpo *A* in questo punto con l'esistenza del sole in un punto del cielo: lo stesso io pratico riguardo al corpo *B*, e così concepisco il principio del moto di *A*, come simultaneo col principio del moto di *B*: scorsa una certa parte della linea di *A*, e della linea di *B*, io segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra: io misuro le parti scorse delle due linee, e se vi trovo, che la parte scorsa da *A* sia maggiore della parte scorsa da *B*, concluderò, che *A* si muove con maggior celerità di quella con cui si muove *B*. Ecco il senso filosofico, che può darsi a questa espressione: *la celerità di* A *è maggiore della celerità di* B.

I matematici dicono, che la velocità è il quoziente, che nasce dividendo lo spazio pel tempo; ma si può loro domandare: come è possibile di dividere l'una per l'altra due quantità concrete di specie differenti, e trovare al quoziente una quantità di una terza specie? Eglino sanno, che non si può dividere una quantità concreta qualunque, se non che di due maniere, o per una quantità di una stessa spezie, ciò che dà per quoziente un numero astratto, il quale esprime quante volte il divisore è contenuto nel dividendo, così *due* esprime che dodici ducati si contengono due volte in ventiquattro ducati, o pure la divisione può farsi per un numero astratto, nel qual caso il quoziente è un numero concreto della specie del dividendo; così dividendo ventiquattro ducati per dodici si ha al quoziente due ducati: come dunque avviene, che lo spazio diviso pel tempo dà al quoziente la celerità? Lo spazio, il tempo, la celerità, sono tre quantità eterogenee. Per risolvere questa difficoltà ricorriamo alle dottrine precedenti. Supponiamo che l' incominciamento del moto di *A* non sia simultaneo coll' incominciamento del moto di *B*, nè i termini che consideriamo in questi moti sieno fra di loro simultanei; qual mezzo avrò io per paragonare il moto di *B*, sotto il punto della celerità? Io determinerò la simultaneità dell'incominciamento del moto di *A* riguardo al sole, e la simultaneità del termine del moto di *A* anche riguardo al sole: dopo di ciò misurerò l' arco del circolo diurno del sole, che s' intercetta, fra il punto in cui si trovava il sole simultaneamente all' incominciamento del moto di *A*, e quello in cui si trovava simultaneamente al termine del moto di *A*: dopo misurerò lo spazio percorso da *A*, e che s' intercetta fra il punto in cui *A* era nell' incominciamento del moto, e quello in cui *A* era nel termine del moto. Replicherò l' istesse operazioni riguardo a *B*, ed avrò così quattro quantità omogenee che sono diversi spazi: cioè due archi del circolo diurno del sole, e due linee determinate, che sono gli spazi percorsi da *A*, e *B*: dopo di ciò è facile l' istituire de' para-

goni, i quali avranno per termine delle quantità omogenee: così supponiamo per rendere la cosa più sensibile, che la quantità dello spazio percorso da *A* entri sessanta volte nell' arco descritto simultaneamente dal Sole, e che questo arco sia un grado del circolo, sarà questo spazio $^1/_{60}$ di quest' arco: supponiamo inoltre che lo spazio percorso da *B* entri trenta volte nell' arco simultaneo del Sole, e che quest' arco sia di due gradi, sarà questo spazio eguale a $^4/_{120}$ di questo arco, o pure a $4/_{60}$ del primo arco. Nella dottrina de' matematici, le velocità sono in ragion composta dalla diretta degli spazî, e dall' inversa de' tempi: Sostituendo a' tempi, secondo la nostra dottrina, i due archi percorsi dal Sole, avremo, che le velocità de' due mobili sono nella ragion composta di 1 : 4, 120 : 60; cioè che sono come 120 : 240; il che è un risultamento esatto, poichè scorrendosi, in un tempo doppio, uno spazio quadruplo, la velocità dee essere doppia.

I matematici rispondono alla difficoltà proposta, che i termini di due ragioni semplici, le quali costituiscono la ragion composta, possono essere eterogenei fra di essi, e che in tal caso il rapporto è espresso in numeri astratti, come avviene nel caso della velocità: questa risposta è giusta, ma allorchè si domanda di nuovo, come si misura il tempo? Eglino ricorrono al moto; ma se il tempo determina la misura del moto, come il moto misura il tempo? Supponendo una durata distinta dalle cose, la quale non si può per se stessa misurare, non si fa alcun passo nella spiegazione de' fenomeni.

Per ispiegare dunque i primi principî della meccanica, in cui entra la nozione del tempo, non è necessario di supporre una durata distinta dalle cose esistenti; e la mia dottrina la quale pone l' oggettività del tempo nella causalità, si sostiene contro tutte le obbiezioni, anzi dalle stesse vien confermata.

§. 57. Io non intendo di combattere qui le verità della meccanica, mi propongo solo di risalire all' origine di quelle idee, di cui i matematici fanno uso, e di cui possono servirsi an-

che ignorandone l' origine. L' idea del tempo entra ne' loro calcoli, e questi sono esatti, qualunque sia la natura di questa idea. Ne'loro calcoli, ne' quali entra il tempo, io osservo, che essi non misurano che spazi, e se credono di misurare qualche altra cosa, sono esatti meccanici, ma falsi filosofi. Io ho fatto consistere il tempo che i meccanici misurano, in alcuni archi percorsi dal Sole. Ma io ho detto ancora, che il tempo consiste nella causalità. Fa d' uopo accordare queste due espressioni.

Allora che si determina lo spazio percorso dal Sole, simultaneo ad una serie di fatti, io osservo, che si determina colla massima precisione, che ci è possibile, un numero di effetti subordinati ad un agente. Si suppone, che il Sole sia in istato di moto, e che esso da un luogo passi al luogo contiguo, per esempio, da *A* in *B*. In questa supposizione la esistenza del Sole nel luogo *B* è un effetto della sua esistenza in istato di moto nel luogo *A*: lo stesso dee dirsi della sua esistenza nel luogo *C*, e così di seguito. La linea dunque percorsa dal Sole è una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda causa ed effetto. Determinando dunque la linea percorsa dal Sole, si determina, colla precisione che ci è possibile, il numero dei termini, che costituiscono la serie delle cause, e degli effetti; il che vale quanto dire, che si misura il tempo. Io dico colla precisione che ci è possibile, poichè noi non sappiamo che cosa è il moto in se stesso, e nel Sole, indipendentemente dalle nostre percezioni; e perciò non possiamo conoscere il numero de' cambiamenti, che accadono nel moltiplice incognito del Sole. Le valutazioni, che noi facciamo del tempo, son proporzionate a' nostri mezzi di conoscere, e bastano pe' nostri bisogni: esse son valutazioni di soli fenomeni.

Noi prendiamo una linea nota, e determiniamo il suo rapporto colla linea percorsa dal Sole. Ciò è tutto quello che possiamo fare, ma ciò è un determinare il numero di alcuni fatti legati insieme col rapporto di causalità. Il tempo non è

dunque distinto dalla causalità, e non si sa più che cosa si dice quando si riguarda come qualche cosa di diverso dalla causalità.

Io ho detto, che lo spazio percorso dal Sole dee essere simultaneo collo spazio percorso dal mobile, quando si vuol misurare il moto di quest' ultimo; ed ho ancora osservato, che il rapporto di simultaneità non è diverso dal rapporto di causalità. Quando dico, che il corpo *A* ha percorso lo spazio di due miglia in un' ora, intendo, che lo spazio, percorso dal corpo *A* è simultaneo colla duodecima parte della circonferenza del mio orologio, descritta dal piccolo indice; e se voglio determinare la loro simultaneità, ricorro alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel principio del suo moto, e del piccolo indice nel principio del suo, ed alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel fine del suo moto, e del piccolo indice nel fine del suo. Queste percezioni sono inseparabili dalla coscienza delle stesse; io le riguardo dunque come simultanee fra di esse, e riguardo perciò anche come simultanei gli oggetti a cui si riferiscono, e che le fanno nascere. Io posso riguardare la coscienza delle due percezioni, di cui si parla, come l'effetto dell'azione dei due oggetti sul mio spirito, ed essendo l'esistenza di ciascuno de'due oggetti inseparabile dall' atto di coscienza, che abbraccia insieme le loro percezioni, queste esistenze son legate ad un terzo fatto e perciò sono simultanee.

Affinchè gli uomini possano intendersi fra di loro, è necessario determinare la simultaneità della duodecima parte del circolo dell' orologio di cui ho parlato, relativamente ad uno spazio percorso da un mobile, che può essere generalmente osservato. Il Sole soddisfa ad un tal bisogno, come ho spiegato.

La determinazione dell' epoche della storia de' popoli fa vedere, che gli uomini hanno avuto riguardo alla causalità, nella determinazione del tempo, e che non hanno legato gli avvenimenti, se non che col solo rapporto di causalità. La storia ci presenta una serie di fatti: per mettervi dell' ordine, noi leghiamo questi fra di essi col rapporto di causalità. Il

corso delle nazioni presenta certi grandi avvenimenti, che cambiano notabilmente lo stato antecedente de' popoli, e preparano un avvenire diverso. Lo spirito umano riguarda questi avvenimenti come il primo termine della nuova serie, e così forma l'*epoche* della storia. I grandi uomini di qualunque specie di grandezza essi sieno adorni, fanno cangiare lo stato delle nazioni: eglino sono il primo termine della serie, che dà il moto a tutti gli altri: son eglino l'agente primo, a cui son legati tutti gli avvenimenti, che seguono dalle loro azioni: gli altri uomini seguono il loro impulso: i grandi formano perciò l'epoche delle nazioni. La sintesi ha bisogno di un principio, e di un termine: le epoche servono a questo oggetto, e l'epoche non sono altra cosa, se non che alcune cause feconde di avvenimenti. Che cosa è mai l'epoca di Adamo, quella di Noè, quella della vocazione di Abramo ec., se non che una serie di avvenimenti legati all'esistenza di Adamo, di Noè, di Abramo scelto ad essere il capo di tutti i credenti? «Siccome per ajutar la memoria nella notizia de' luoghi, ritengonsi certe principali città d'intorno alle quali sogliono le altre, ognuna giusta la sua distanza, disporsi; così nell'ordine dei secoli debbonsi avere certi tempi contrassegnati da qualche grande accidente, a cui tutto il rimanente si riferisca. Questo si denomina *epoca*, da un termine greco che significa *Arrestarsi*, perchè ivi si viene ad arrestarsi, per considerare come da un luogo di riposo tutto ciò che prima o dopo è succeduto (1).»

Alcune serie di fatti sono fra di esse parallele: lo spirito per introdurre l'unità sintetica fra i fatti è costretto nulladimeno a legare queste serie parallele: egli non può farlo se non col rapporto della simultaneità; ed è perciò che gli uomini ebbero, come abbiam osservato, ricorso al moto del Sole.

Quando *Bossuet* dice: ne' tempi dell'educazione di Mosè in Egitto, i popoli di questo paese si stabilirono in diversi

(1) Bossuet discorso sull' istoria universale sul princ.

luoghi della Grecia, egli lega col rapporto di simultaneità due fatti paralleli, e non vi è mezzo di legarli con questo rapporto, senza riferirli alle rivoluzioni apparenti del Sole. Se gli avvenimenti non fossero legati a questo moto, non ci presenterebbero che una confusione, e gli uomini non avrebbero una regola sicura, per far concorrere le loro azioni ad un fine. Se un Generale vuole, che le colonne del suo esercito si ritrovassero in uno stesso tempo in alcuni dati punti. come lo farebbe egli, senza indicare l' ora precisa in cui debbono giungere?

Si domanda: le rivoluzioni apparenti del Sole attorno la terra da Oriente in Occidente son esse uguali? cioè i giorni *naturali o astronomici* son essi uguali? Per rispondere a questa domanda è sufficiente di dire, che essa si risolve in quest' altra: gli spazî successivi, che il Sole percorre per giungere, partendo dal nostro meridiano al meridiano stesso, sono fra di essi uguali o disuguali? Essendosi osservato, che questi spazî sono disuguali, si è conclusa la disuguaglianza dei giorni astronomici. Tutte le quistioni dunque che si fanno su i rapporti del tempo, si debbono risolvere co'rapporti degli spazî percorsi dal Sole. Senza di questa relazione, ed intese per la durata in se stessa considerata, non presentano alcun senso.

§. 58. Questa proposizione: *Non vi ha effetto senza una causa*, che si chiama, *il principio e la legge della causalità*, è stata riguardata universalmente come una verità incontrastabile, e necessaria. Alcuni filosofi han creduto, che essa non poteva essere il risultamento del raziocinio, o della dimostrazione: eglino han creduto ancora, che essa non è un principio identico, *Kant* la riguarda come un principio sintetico *a priori*.

Io credo, che può rigorosamente dimostrarsi, supposte le antecedenti dottrine sul tempo. Io chiamo *effetto* ciò che incomincia ad esistere. Ciò che incomincia ad esistere dee esser preceduto o da qualche essere, o da un tempo vôto;

§. 60. Riguardo allo spazio, noi non esamineremo quì, se lo spazio puro esista; noi ci limiteremo a cercare 1.° se ne abbiamo un' idea, e se questa sia distinta dalla estensione del corpo 2.° nel caso, che ne abbiamo un' idea cercheremo, come ne facciamo l' acquisto.

L'idea dello spazio puro, distinto dall' estensione de' corpi, mi sembra incontrastabile. Noi concepiamo il moto come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito, che riguardiamo come il luogo de' corpi; ma quest'idea suppone uno spazio, le cui parti sieno penetrabili ed immobili. Noi concepiamo il moto nel corpo come una cosa assoluta, e per mezzo di quest' assoluto concepiamo il cambiamento del rapporto di situazione di un corpo ad un altro. Mi sembra dunque che abbiamo una idea dello spazio puro come di una cosa reale, ed in conseguenza come distinto dalla estensione de'corpi.

Vediamo come abbiamo potuto acquistar questa idea.

Io rimonto al primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia: io risalgo alla percezione del *me* che percepisce un fuor di *me*. Come lo spirito riguarda egli questo fuor di lui? Lo riguarda come una cosa che lo limita. Se l' *io* non percepisce un fuor di *me*, egli non potrebbe giammai credersi limitato da alcuna cosa.

L' *io* sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza, e quella del suo corpo; sin da' primi momenti della vita dello spirito, questi due sentimenti del *me*, e di una cosa che lo termina, si associano inseparabilmente, l' idea del mio corpo è legata a quella di una estensione che lo limita in tutt' i punti della sua superficie. Ma questa estensione che limita il mio corpo sarebb' ella solida, cioè resistente? I sensi stessi mi fanno separare la solidità dall' estensione contigua al mio corpo. Sebbene l' aria ci resista, e graviti sul nostro corpo, pure possiamo muoverci in essa senza sentire la sua resistenza, e stando in riposo quando l' aria è tranquilla, non sentiamo la sua pressione sul nostro corpo; noi dunque separiamo, sin da' primi momenti della nostra

vita, l' estensione dalla solidità. Separiamo ancora l'estensione dal colore ; poichè se ci troviamo nelle tenebre siam privi delle sensazioni de' colori ; ed il bambino , il quale sottrae ancora nella veglia i suoi occhi all' azione della luce è privo per più tempo delle sensazioni dei colori. L'idea di una estensione non solida, e non colorata, che limita il nostro corpo , si associa dunque sin da principio all' idea del nostro corpo, e lo spirito riguarda la solidità ed il colore, come accessori di questa estensione, che dappertutto ci circonda. I fatti che hanno luogo in seguito tendono a rinforzare , ed a rendere necessaria questa associazione. Supponghiamo, che io sia eretto in posizione verticale su la terra ; io sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente, ma non sentirò resistenza alcuna su tutto il resto della superficie del mio corpo; intanto son obbligato di riguardare questo resto di superficie come limitato da una estensione contigua al di fuori di *me;* io dunque son costretto a supporre una estensione non resistente al di fuori di *me.* Se questa estensione mi sembra luminosa di giorno, ella cessa di esserlo di notte; l'estensione è dunque fuor di *me* , indipendentemente dal colore, e dalla solidità. Supponghiámo dippiù , che senza cambiare la posizione del mio corpo riguardo al suolo , e la posizione rispettiva delle parti del mio corpo fra di esse , io mi muova , lo spirito provando un sentimento successivo di resistenza , prodottogli dal suolo, misurerà così la sua estensione percorsa per mezzo de' piedi tangibili. Ma l' estensione vôta , che terminava il mio capo nella prima posizione, è riguardata nella stessa posizione riguardo alla estensione del suolo , che occupavano i miei piedi ; mi sembrerà dunque , che movendomi io lasci una estensione uguale a quella del mio corpo, e riguarderò questa estensione vôta come immobile, e penetrabile. Lo stesso fatto replicandosi allora che io abbandonerò la mia seconda posizione , mi sembrerà di movermi in uno spazio vôto, ed il moto si presenterà a me come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito.

# CAPO VI.

## ANALISI DELLE IDEE DELL' UNIVERSO E DI DIO.

§. 61. Meditiamo ancora su la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*. L'io è limitato, ed il corpo a cui è unito si mostra ancora come limitato, ma il di fuori che limita il mio corpo è egli limitato ancora? È certo, che oltre della sfera di attività de' miei sensi, ritrovasi ancora *un di fuori*; e che comunque io voglia continuare le mie esperienze, non giungerò giammai a percorrere tutto il sensibile. Io sono dunque obbligato a supporre, che oltre degli oggetti, i quali colpiscono attualmente i miei sensi, ve ne sieno degli altri che possono colpirli ancora e di cui io non conosco il numero.

Inoltre i nostri sensi non possono giammai pervenire alla percezione dei primi elementi della materia. Le ultime particelle dei corpi che son capaci di produrci percezioni di cui si abbia coscienza, sono ancora composte di altre particelle minori, insensibili isolatamente, e sensibili solo in massa; i primi elementi de' corpi, i primi stami dell'universo corporeo son dunque investigabili coi sensi. Più: io veggo alcuni corpi i quali son simili al mio: osservo in questi corpi alcuni moti simili a quelli che il mio corpo esegue sotto l'impero della mia volontà; io suppongo dunque, che i moti di questi

corpi dipendano ancora da un soggetto pensante, cioè da uno spirito simile al mio: io dunque suppongo al di fuori di *me* una moltitudine di spiriti simili al mio. Ma questi spiriti non possono giammai colpire i miei sensi: essi non possono in alcun caso essere l'oggetto de' miei sentimenti.

*Il di fuori* che mi modifica comprende dunque 1.° cose che cadono sotto i miei sensi, 2.° cose che non colpiscono i sensi, che possono nondimeno colpirli, ma di cui la totalità non può giammai divenire un oggetto di sentimento, 3.° cose per se stesse invisibili, o che non possono essere giammai l'oggetto di una esperienza possibile.

I corpi che mi circondano, o si succedono l'uno all'altro, o sono simultanei: così il grano che cuopre le campagne, e che è di un color verde, succede alla semenza che l'industre agricoltore vi ha seminato: il Sole che illumina la terra è simultaneo con questa. Tutte queste cose si presentano al mio pensiere come esistenze in connessione fra di esse, e con me, io dunque le comprendo tutte in una nozione complessa, ed allo oggetto di questa nozione do il nome di *universo*. *L'universo è dunque la totalità degli oggetti simultanei e successivi.*

§. 62. Nel sentimento del *me*, il quale sente *un fuor di me*, io ho ritrovato alcune esistenze dipendenti da altre esistenze; io chiamo queste esistenze dipendenti, *esistenze condizionali*. La totalità dell'esistenze condizionali suppone necessariamente un'esistenza non condizionale: a quest' ultima io do il nome di *esistenza assoluta*. Sia la totalità delle esistenze condizionali espressa da *A*, *B*, *C*, *D*: se *A* suppone *B*, *B* suppone *C*, *C* suppone *D*, *D* suppone ancora un'altra esistenza; questa non è condizionale, poichè è fuori della totalità dell'esistenze condizionali; essa è dunque una esistenza assoluta. Questa proposizione, *ammesso un condizionale, si dee ancora ammettere l' assoluto*, è evidente alla ragione, ed è appoggiata sul principio di contraddizione, essa è dunque una proposizione analitica, non già sintetica.

Gli antichi metafisici chiamano *contingente* l'esistenza condizionale, *necessaria* l'esistenza assoluta; e perciò enunciano la proposizione così: *ammesso il contingente, si dee ammettere il necessario.*

§. 63. Ma ponghiamo in maggior chiarezza questa importante verità. Una cosa condizionale non contiene l'esistenza, o pure l'idea di una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente. Chiamando *C* la cosa condizionale, e *B* la condizione sufficiente a porla, l'espressione del condizionale sarà: *C è*, se *B è*, ora è evidente, che essa non esprime, che *C è*.

L'idea di un numero di cose condizionali non è mica l'idea di alcuna cosa esistente. Sia questo numero di condizionali espresso da *A*, *B*, *C*, *D*. Esso esprime, se *C è*, *D è*, se *B è*, *C è*, se *A è*, *B è*, ora è evidente, che esso non esprime, che alcuno de'quattro termini della serie è esistente.

Supponendo continuato, per quanto si vuole, il numero de'condizionali, l'idea di esso non sarà affatto l'idea di una cosa esistente, ed il maggiore o minor numero dei termini della serie è una circostanza, che non cambia la natura della serie, la quale non sarà mai una cosa esistente. Nella serie enunciata, il quarto termine non si pone, se non posto il terzo: il terzo non si pone, se non posto il secondo: il secondo non si pone, se non posto il primo; l'idea di qualunque termine della serie non è dunque l'idea di una cosa esistente, e l'idea di una serie di due condizionali è la stessa, riguardo all'esistenza, che l'idea di una serie di tre condizionali, di quattro, di cinque, di sei, e così seguitando, senza che il maggior numero de'termini presenti l'idea di una cosa esistente, più di quello che la presenta il minor numero.

La serie de'condizionali sia grande, sia piccola, è sempre della stessa natura, allo sguardo della ragione. Essa ha sempre bisogno di una condizione per esistere, e l'esistenza è ad essa estranea. Non si può giammai dire nè di alcun termine, che esso *è*, nè della serie intera, che essa *è*.

Concludiamo. Un numero infinito di soli condizionali non è, e non può essere esistente; poichè una cosa esistente non può giammai essere identica con una cosa, che non è esistente.

Nè si dica, che l' idea del condizionale non include, nè esclude l' esistenza, poiche ciò è vero; e nondimeno i raziocinî antecedenti sono esatti, poichè l' idea di una cosa esistente non è mica identica coll' idea di una cosa, che non contiene l' esistenza, o di cui non può ancora affermarsi l' esistenza.

§. 64. Chiamo *essere assoluto* l' essere che esiste per se stesso, cioè la cui esistenza non dipende da alcuna condizione. L'essere assoluto è dunque il *primo essere*, e non può giammai esser secondo ad alcun essere.

*L'esistenza di un essere condizionale suppone l' Assoluto.* Poichè un condizionale suppone la condizione, e se la condizione del condizionale è anche un condizionale, il condizionale non contiene l' esistenza, il che è contro la supposizione. La condizione del condizionale, in ultima analisi è dunque l' *Assoluto.* Il condizionale esistente è un effetto; l'esistenza perciò di qualunque effetto suppone, in ultima analisi, una causa assoluta.

*L' essere assoluto è immutabile.* Poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa; egli dunque esisterebbe in un certo stato, antecedentemente al cambiamento, e questo stato sarebbe accidentale in lui, e perciò condizionale; ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale; si ammetterebbe, in conseguenza, una serie di condizionali senza l' assoluto, il che è impossibile; fa d' uopo perciò ammettere nell' essere assoluto uno stato assoluto: il che vale quanto dire, che l' assoluto è immutabile.

L' assoluto nulla può perdere, e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere. Io chiamo *infinito* un essere, che è tutto ciò che può essere, e che nulla può perdere, e

nulla può acquistare. L' *Assoluto è dunque infinito.* Egli è il solo infinito.

§. 65. Io sento il *me* come un soggetto limitato : le mie modificazioni sono i miei limiti; io non posso dunque esistere senza modificazioni ; l' *io* è dunque un' *esistenza condizionale.* Le modificazioni sono esistenze condizionali , esse suppongono il soggetto. Le mie modificazioni si succendono l'una all' altra : posto l'*io* non si pone dunque alcuna modificazione. Sebbene dunque l'*io* sia una condizione necessaria per ciascuna modificazione , non è però una condizione sufficiente per porla. Voi potete dire : *ammessa la modificazione* A, *si dee ammettere il soggetto* ; ma non già , *ammesso il soggetto, si dee ammettere la modificazione* A; poichè se ciò fosse, la modificazione A sarebbe inseparabile dal soggetto, ciò che ripugna alla successione delle modificazioni, che il sentimento ci manifesta.

Scende da queste proposizioni : *che l' io non è l'esistenza assoluta ; ma che l' assoluto si dee ammettere fuori del me.* Tutte queste proposizioni sono appoggiate sul principio di contraddizione ; esse son dunque tutte analitiche.

Abbiamo dimostrato, che l' *io* è una esistenza condizionale , perchè è limitato e variabile.

L' *io* dipende dunque dall' assoluto : esso è perchè l' assoluto lo fa essere; *l' assoluto è dunque la causa efficiente del me.* Ma l' *io* è un soggetto; l' azione dell' assoluto fa dunque esistere un soggetto : a quest' azione della causa efficiente, la quale fa esistere soggetti , io do il nome di *creazione, l'assoluto è dunque creatore del me.*

Posto il *me* si pone l' assoluto ; ma posto l' assoluto non si pone necessariamente il *me.* Se posto l' assoluto si ponesse necessariamente il *me* , l' *io* sarebbe immutabile , poichè l' *io* non può esistere senza una modificazione, e questa modificazione, nell' ipotesi nostra, sarebbe una conseguenza necessaria dell' assoluto. Ciò che pone un legame necessario fra il *me* e l' assoluto , è dunque l' azione libera dell' assoluto ,

cioè la sua scelta, cioè l'atto ineffabile del suo volere, *l'assoluto è dunque intelligente.*

*Esiste dunque un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice, intelligente, del me.* A quest' essere io do il nome di *Dio.* La ragione mi ha dunque rivelato l'esistenza di *Dio.* Dio essendo intelligente è uno spirito. Esiste dunque uno spirito infinito creatore degli spiriti finiti.

Per farvi meglio intendere la forza del raziocinio, con cui ho cercato di stabilire l'intelligenza della causa prima, io vi fo osservare, che il raziocinio esposto poggia sul seguente principio: *quando il legame fra due esistenze non è necessario, esso debbe essere l' effetto di una causa intelligente.*

Perchè al vedere una mostra in un'isola deserta, un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: questa isola ha dovuto esser abitata da uomini? Ciò è perchè riguardiamo tutte queste combinazioni della materia come contingenti, e che non derivano dalla natura della materia stessa; il che vale quanto dire, che sono arbitrarie; esse annunciano dunque un' intelligenza, che le ha prodotte. Il legame fra la modificazione *B* col *me* è contingente, poichè se fosse necessario l' *io* sarebbe immutabile: se esso è contingente è dunque arbitrario: è dunque il prodotto di una intelligenza.

§. 66. Egli è necessario di gettare uno sguardo esteso, e rapido sul cammino, che abbiamo percorso. Le idee, come abbiam detto nel capitolo primo, sono il prodotto dell' analisi, o della sintesi. Ogni sintesi suppone un'analisi; ma nella combinazione degli elementi operata dalla sintesi, può entrare ancora un elemento, che l' analisi non aveva preparato, e che prende la sua sorgente nell' attività sintetica dello spirito stesso. Se io dico: *il corpo A è uguale al corpo B,* questa operazione è una sintesi, la quale suppone, senza dubbio, un' analisi, ma non tutti gli elementi di questa sintesi son preparati dall' analisi: l' idea di uguaglianza, che è uno di questi elementi, è una semplice veduta dello spirito, la quale è il prodotto di una sintesi, come può intendersi da

ciò, che abbiam detto nella psicologia, parlando della sintesi ideale, e nel primo capitolo di questa ideologia. Vi è dunque in questa combinazione sintetica un elemento *soggettivo*, che nasce dall' attività dello spirito, il quale paragonando il corpo *A* col corpo *B*; acquista l'idea di quel rapporto che dicesi di *uguaglianza*; elemento che l' analisi non aveva distaccato dal gruppo dei sentimenti, che ci modificano; perchè l' uguaglianza non è nulla di fisico o di assoluto negli oggetti della comparazione.

Ma non bisogna credere, che nulla vi sia di oggettivo in questo rapporto: *esso è un effetto dell' attività dello spirito, ed insieme dell' azione degli oggetti esterni su di lui.* Se i due corpi non agissero simultaneamente su lo spirito, egli non potrebbe paragonarli, e scovrire il rapporto di cui si parla, questa relazione di causalità del rapporto co' termini del paragone, costituisce secondo me l' *oggettività* del rapporto: io riguardo questo come un effetto, le cui concause sono l' azione degli oggetti esterni su lo spirito, e l' operazione sintetica dello spirito su le idee prodotte da questi soggetti.

Premessa questa dottrina applichiamola alle nozioni dell' universo, e di Dio, che sono l' oggetto di questo capitolo. L'universo si concepisce come la totalità assoluta de' simultanei e de' successivi; ora fra questi simultanei, e successivi noi vi abbiam compreso delle cose incapaci di cadere sotto de' nostri sensi, e queste cose noi le abbiam poste in risultamento di un raziocinio: noi abbiam detto: *vi è il sensibile*: *vi dee dunque essere l'insensibile.* L'insensibile, che entra nella combinazione della nozione dell'universo, è dunque un elemento, che lo spirito non può separare dal gruppo de' sentimenti che lo modificano; e perciò un elemento non preparato dall' analisi, ma è un prodotto semplice del raziocinio e dell' attività sintetica dello spirito. Dico dippiù, che volendosi restringere la nozione dell' universo al complesso de' fenomeni, la totalità *assoluta* de' fenomeni, non può giammai divenire un oggetto di esperienza; l' *assoluto* dunque, che entra in questa nozio-

ne complessa dell' universo, è un elemento, che ha la sua origine nell' attività sintetica dello spirito.

§. 67. Ciò che io ho detto si ravvisa maggiormente nella nozione di Dio. Dio è l' assoluto, l' immutabile, l' infinito, il creatore di tutto. Ora l' assoluto, l'immutabile, l'infinito, la creazione, non possono essere cose soggette a' sensi; le nozioni che vi si rapportano non sono dunque elementi preparati dall' analisi, ma son semplici risultamenti dell' operazione sintetica del raziocinio; niun elemento sensibile entra dunque nella formazione della nozione di Dio. Quest' essere adorabile è fuori del tempo. La realtà di questa nozione dipende dalla relazione di causalità, la quale secondo la sana filosofia, è *oggettiva*, e reale. Perciò l' Apostolo S. Paolo scrivendo a' romani annuncia questa gran verità così: *le invisibili cose di Dio, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono: anche la eterna potenza, ed il divino essere di lui* ( c. 1. v. 20. ) Dio è invisibile, ma egli si vede nelle sue opere, poichè la ragione vede necessariamente, che ammesso il condizionale, il quale è l' oggetto del sentimento, si dee ammettere *l' assoluto*. Dio è fuori del tempo perchè è immutabile: l' esistenza di Dio si chiama ancora, la sua *eternità*, e questa eternità non è distinta da Dio. Io amo di chiudere questo §. con alcuni pezzi sublimi dell' illustre *Fénélon*. « In Dio nulla è stato, nulla sarà; ma « tutto è. Sopprimete dunque per lui tutte le quistioni, che « l' abitudine e la debolezza dello spirito finito, che vuole « abbracciare l' infinito, vi tenterebbero di fare. Dirò io, o « mio Dio, che voi avevate *già* una eternità di esistenza in « voi stesso, prima di avermi creato, e che vi resti anco« ra un' altra eternità, dopo la mia creazione, in cui voi « sempre esistete? Questi vocaboli *già*, e *dopo* sono indegni « di colui che è. Voi non potete soffrire alcun passato ed al« cun avvenire in voi . . . . . Egli è falso, che la crea« zione della vostra opera divida in due eternità la vostra « eternità, Due eternità non farebbero più di una sola: una

« eternità divisa avrebbe una parte anteriore, ed una parte « posteriore, non sarebbe più una verace eternità; volendo « moltiplicarla si distruggerebbe, perchè una parte sarebbe « necessariamente il limite dell' altra pel termine in cui si « toccherebbero. Chi dice, *eternità*, se intende ciò che dice, « dice solo *ciò che* è, e nulla al di là, perchè tutto ciò che « si aggiunge a questa infinita semplicità la distrugge. Chi « dice eternità non soffre più il linguaggio del tempo . . « . . Voi avete nulladimeno, o mio Dio, fatto qualche cosa « fuori di voi, perchè io non sono voi . . . Quando dun- « que mi avete voi fatto? Non eravate voi forse prima di « farmi? Ma che dico io? Eccomi già ricaduto nella mia il- « lusione, e nel linguaggio del tempo . . . Voi siete, e ciò « è tutto . . . Voi siete, *colui che è*, tutto ciò che non è, « questa parola vi degrada. Essa sola vi rassomiglia . . . E « troppo poco il dire che voi eravate sin da secoli infiniti, « prima che io fossi. Io mi vergognerei di parlar così, perchè « ciò è misurar l' infinito col finito. Voi siete, e non vi è « che un presente immobile, indivisibile, ed infinito che, « per parlare nel rigore dei termini, vi si possa attribui- « re. Egli non bisogna dire, che voi siete stato sempre, bi- « sogna dire che voi siete; e questo termine di *sempre*, che « è tanto forte per la creatura, è troppo debole per voi. « Egli val meglio dire semplicemente e senza restrizione, che « voi siate. O Essere! O Essere! La vostra eternità, che « non è altra cosa se non che voi stesso, mi sorprende; « ma ella mi consola (de l'existence de Dieu 2. par. c. « 11, N.° 4.)

§. 68. Si dice comunemente, che l' ordine dell' universo annuncia un Ordinatore intelligente. È importante, di sviluppare questa consolante verità.

L' ordine è la disposizione, posta tra differenti parti di un tutto, la quale è propria, per ottener il fine, che una intelligenza si ha proposto.

La prova, che esaminiamo, contiene due proposizioni: la

prima, che un disegno può dedursi da' suoi effetti: la seconda, che nell' universo si palesa un disegno. Riguardo alla prima è un fatto, che noi tutti argomentiamo il disegno da' suoi effetti. I giudizî che facciamo degli altrui talenti, e la stessa nostra persuasione, che gli altri uomini sieno esseri intelligenti, si fondano in questa medesima illazione, di un disegno dedotto da' suoi effetti. La intelligenza, ed il disegno non son soggetti sottoposti a' nostri sensi; pure noi ne giudichiamo ad ogni istante dall' altrui condotta, ed operazione esterna; il che vale quanto dire, che deduciamo il disegno da' suoi effetti. Se prendo in mano l'opera di *Locke* su l'intendimento umano, e la leggo: su le prime deduco, che il libro materiale è il prodotto di uno o più agenti intelligenti, che lo fecero stampare; e che ebbero il disegno di riprodurre colla stampa l' opera del filosofo inglese: passando più oltre deduco, che il disegno di questo filosofo fu quello di far conoscere agli altri l' intendimento umano; e specialmente nel primo libro, di confutare l' esistenza delle idee innate.

Egli è importante, di osservare i principî, su de' quali la deduzione di cui parliamo è fondata. In primo luogo noi riguardiamo una data combinazione di parti della materia come una cosa fortuita o accidentale: in secondo luogo riguardiamo la materia, in quanto è causa cieca e priva d' intelligenza, come insufficiente a produrre la data combinazione: finalmente noi troviamo nel disegno della causa intelligente una ragion sufficiente dell' esistenza di ciascuna parte della combinazione, e del suo rapporto colle altre. Così nell' esempio rapportato io riguardo il libro di *Locke* come una combinazione accidentale di alcune parti della materia; riguardo pure la materia come insufficiente a produrre per se stessa la data combinazione delle parti di questo libro: finalmente nel disegno di destar l' idea di un dato suono vedo la ragion sufficiente dell' uso di ciascuna lettera, di cui si compone un vocabolo, e del sito, che questa lettera occupa nella scrittura del vocabolo; come nel disegno di eccitare un dato pensiere

vedo la ragione dell' uso de' vocaboli, e del sito di ciascun vocabolo, riguardo alla proposizione di cui fa parte.

Per provare, che nell' universo si palesa un disegno, io farò uso degli stessi principî. Tutti i corpi della natura suppongono una data combinazione di atomi, o di parti della materia. Ora è evidente, che le combinazioni degli atomi sono contingenti; e nell' esame del sistema di *Mirabaud* da me fatto, nel saggio su la critica della conoscenza, si è veduto, che quest' ateo ne conviene: le combinazioni difatto son passaggiere: gli atomi si uniscono, e si disuniscono incessantemente in mille guise differenti, e con questa sintesi, ed analisi perenne, ci presentano la nascita e la morte de' corpi organici, e tutta la varietà de' fenomeni della natura materiale. Inoltre, essendo necessario di supporre, nell' ipotesi dell' ateismo, l'esistenza indipendente degli atomi; questi si trovano insufficienti a produrre alcuna data combinazione; poichè se l' atomo è determinato dalla sua natura ad una località determinata, esso non può perderla, e tutto rimane invariabile, il che ci toglie l'ordine ammirabile dell' universo, ed è contro l'esperienza; se alcuna località determinata non ha la ragion sufficiente nell' essenza dell' atomo, segue, che gli atomi sono insufficienti a produrre una combinazione quale che siasi. Siamo dunque obbligati di ammettere: 1.° che le combinazioni degli atomi, dalle quali risulta l'universo, sono contingenti; 2.° che la materia, in se stessa ed in origine considerata, è insufficiente a produrre siffatte combinazioni.

Per provare poi, che l' universo ci palesa un disegno, ci rimane di far vedere, che supponendo un dato fine nell' intelligenza suprema, si trova la ragione dell' esistenza delle differenti parti dell' universo, e de' rapporti di ciascuna parte colle altre.

Egli è impossibile, di poter ciò perfettamente dimostrare; poichè bisognerebbe conoscere il fine generale della creazione, l' intera natura, ed i rapporti di ciascuna parte di questa natura colle altre, il che è superiore di molto alle forze del

nostro spirito. Possiamo nondimeno conoscere i fini particolari, e l' ordine ammirabile di alcune parti della natura; ed ajutati dall' analogia formare un giudizio sicuro su l'esistenza di un disegno, nella formazione dell'intero universo. Siccome malgrado che noi non abbiamo osservato tutti i corpi particolari, pure siam autorizzati a dire: *tutti i corpi, che si mostrano al tatto, son pesanti*; così possiamo eziandio dedurre legittimamente da una gran quantità di esperienze, e di osservazioni, un disegno nella formazione dell' universo.

§. 69. Gettiamo dunque uno sguardo sullo spettacolo della natura, e facciamo centro delle nostre riflessioni noi stessi. Io suppongo, che l' Autore supremo dell' uomo abbia avuto il disegno particolare di farlo vivere, per qualche tempo su la terra, e di somministrargli i mezzi, per essere in un certo modo felice, e perfezionarsi. Suppongo inoltre, che per altro fine particolare abbia avuto la vita degli altri animali, che su questo nostro globo si trovano.

Ciò supposto io vedo, che ciascuna parte di un animale tenda alla vita, ed al ben essere dell' animale. Le ossa, i nervi, le arterie, le vene, le membrane, i muscoli, e i fluidi, che scorrono per questi vasi; il cervello, il cuore, i polmoni, le branche, i piedi, gli occhi, le orecchie, e altrettanti, tanto esterne, che interne parti di questi corpi animali, veggonsi non ad altro fine riguardare, che alla vita, ed al ben essere dell' animale. Perchè l'uomo, per cagion di esempio, non ha denti nascendo, e gli nascono col crescere in età? Perchè egli non ha bisogno, essendo bambino, di tagliare, di macinare il cibo; la madre gli somministra il nutrimento col latte, ma crescendo in età ha bisogno di cibi solidi; quindi la natura lo provvede di denti e questi denti hanno ancora degli altri fini; essi servono alla bellezza del volto, ed alla modulazione della voce. Se un bambino fosse fornito nascendo, di denti, qual dolore non recherebbe egli alle mammelle della madre? Perchè l' uomo viene al mondo nudo, laddove gli altri animali vengono vestiti di conchiglie,

di squame, di peli, di piume? La natura ha fornito l'uomo di mani, e d' intelligenza; essa gli ha dato degli impulsi invincibili per la società: con ciò l' hà posto in istato di vestirsi, in varie maniere, da se stesso, o di coprire non solo la sua nudità, ma di adottare il vestimento alla varia temperatura dell' aria. Le arti, con cui si preparano i vestimenti degli uomini, sono uno de' principali fondamenti della civiltà, e del commercio de' popoli. Esse servono a far, che il superfluo di cui abbondano alcuni individui, ed alcune nazioni, passi in altri individui ed in altre nazioni, che ne hanno di bisogno. Gli animali al contrario, privi delle mani, e dell' intelligenza, ed alcuni raminghi per le foreste, e solitarî, non potendo vestirsi da se stessi, nascono al mondo vestiti dalla stessa natura. Questi esempî son sufficienti, per fare intendere ciò che io dico.

Ma quest' ordine ammirabile non si ravvisa solamente nelle macchine degli animali, ma si trova eziandio nelle gran parti di questa universalità di cose, e fin dove l'esperienza de'nostri sensi, e l'intelletto nostro possono spaziarsi. Se mi domandate, perchè vi ha, su la terra, un fuoco elementare, che i moderni chiamano *calorico?* Io vedo: 1.° che questo calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini, e degli animali; 2.° che esso ne è mediatamente necessario: 3.° che esso serve alla commodità, ed a'piaceri degli uomini, e degli animali: 4.° che serve allo sviluppo delle facoltà intellettuali degli uomini.

Il calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini: privi interamente di calorico il loro sangue si congelerebbe, perderebbe la sua circolazione, e la morte sarebbe inevitabile. Il calorico è pure mediatamente necessario alla vita degli uomini; questi han bisogno dell' aria, e non possono vivere fuori dell'aria, ora l'aria dee la sua fluidità al calorico. Inoltre ha l'uomo bisogno dell'acqua, per dissetarsi, e de'cibi per alimentarsi: questi cibi souo o vegetabili o animali; ora senza l'acqua non potrebbero esservi nè piante, nè animali; e senza il calorico non vi sarebbe acqua, e da un'altra parte la mancanza intera del calorico priverebbe di vita le piante, e gli animali.

Chi non conosce i piaceri, de' quali siamo debitori al calorico? Un calor moderato è certamente un piacere. Mentre il rigido vento del nord coll'algente suo fiato tutto aggiaccia all' intorno, stando, in una camera ben riparata, coricato in un soffice letto, si può non sentire la benefica influenza del calorico? Il fuoco, secondo alcuni fisici, è un composto di due sostanze, che si riguardano come semplici, cioè del calorico, e della luce. Checchè ne sia di questa opinione, il fuoco, relativamente a' suoi effetti, può riguardarsi e come principio del calore, e come principio della luce. Riguardato sotto tutti e due questi punti di veduta, esso serve a'più grati piaceri della vita, alla civiltà de' popoli, ed allo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali.

La maggior parte degli alimenti che produce la terra sarebbero poco nutritivi e poco salubri, qualora ci mancasse il fuoco, che li discioglie, li ammollisce, ed in certa maniera ce li prepara, affin di renderli per noi sani, e gustosi al nostro palato. Il fuoco serve a fondere, a purificare, e render duttili i metalli, e senza i metalli, e specialmente il ferro mancano gl' istrumenti delle nostre arti. Il fuoco converte la pietra in calce, e verifica la sabbia. Il fuoco si fa servire a colorare con tanta diversità i nostri drappi. Senza di questo agente della natura cesserebbero ad un tratto tutte le arti, eziandio le più necessarie, e noi saremmo ridotti ad uno stato della più deplorabile selvatichezza.

Il calorico, come abbiam osservato, è il principio della fluidità di tutti i corpi, e perciò dell'aria, che ci circonda. Ora quest'aria è il mezzo pel suono, senza dell'aria non avrebbe esistenza il linguaggio, e senza il linguaggio non si svilupperebbero le facoltà intellettuali degli uomini. Il calorico, sotto questo rapporto, serve dunque pure al perfezionamento dello spirito umano.

Considerando il fuoco riguardo alla luce, si vede il suo uso pel ben essere degli uomini. Senza il fuoco, che ci rischiara, bisognerebbe passare una gran parte del tempo in una dolorosa oscurità. Noi saremmo privi per molto tempo

dell'utile, che ci offrono entro le nostre abitazioni la lettura, lo scrivere, ed il travaglio. Ma saliamo più in alto.

La luce in generale qual relazione non ha essa col ben essere degli uomini? Qual piacere; o qual consolazione troveremmo noi, se fossimo circondati da una perpetua oscurità? Come ci procureremmo gli alimenti, o le cose necessarie alla vita? Potremmo forse occuparci della menoma cosa, avere il menomo commercio gli uni cogli altri; o essere di qualche utilità nel mondo? Senza la luce il mondo de' sensi sarebbe ristretto allo spazio, che occupano i nostri piedi. La luce produce per noi l' immensità de' cieli, ci crea il piacere del bello, e ci fa ammirare le opere divine.

Il Sole si mostra a noi come una feconda sorgente di calore, e di luce; e ciò sia che si riguardi questo astro come un globo di fuoco, o di luce; sia che con alcuni moderni fisici si riguardi come un corpo opaco e freddo, e circondato da un' atmosfera di fluidi fosforescenti, dalla scomposizione de' quali si svolgono calore, e luce. È un fatto, che la diversa posizione de' terreni riguardo al Sole influisce su la loro fecondità; è ugualmente un fatto, che la diversa posizione delle case di abitazione degli uomini, riguardo al Sole, influisce su la sanità di questi. Uomini, animali, vegetabili, tutto è soggetto alla influenza del Sole. Chi abita in luogo ben soleggiato, ordinariamente ha buona ciera, colorito vivace, sanità, forza. Chi alloggia in casuccie, ove mai raggio di Sole non entra, o debolissimo o scarso, è pallido, malsano, e snervato. Ma affinchè il Sole fosse un astro benefico per la terra, è necessario, che questa sia posta in una giusta distanza dal Sole, se essa ne fosse o molto vicina, o molto lontana, diverrebbe tosto un teatro di orrore. Il sommo Iddio, avendo regolata con tanta sapienza, e con tanta bontà la distanza, che è fra il Sole, e la terra, la luce ed il calore di questo astro, sono mirabilmente proporzionati allo stato delle cose della terra, il quale è stato nel disegno della suprema Intelligenza.

# CAPO VII.

## DI ALCUNI ERRORI DELLA VOLGARE ONTOLOGIA.

§. 70. Noi abbiamo chiamato *Essere* l'esistenza sussistente, cioè le sostanze reali. Ma alcuni metafisici, volendo darci una scienza dell'essere, la quale han chiamato *Ontologia*, han definito l'essere: ciò che è intrinsecamente possibile, sia che esso esista sia che non esista. Il possibile intrinseco divenne qualche cosa d'indipendente dallo spirito, ed a questa qualche cosa in se si è attribuita la potenza o sia la capacità di esistere.

Ma che cosa è mai, secondo questi filosofi, il possibile intrinseco? Esso è, secondo Wolfio, ciò che non involve contradizione, o sia ciò che non è impossibile; e l'impossibile, secondo lo stesso filosofo, è ciò che involve contradizione. La contradizione poi, è la simultaneità nell'affermare o negare una stessa cosa.

L'impossibile, io dunque concludo, è costituito dallo spirito, che afferma, e nega insieme una stessa cosa; poichè in questa simultaneità consiste la contradizione e nella contraddizione consiste l'impossibile.

Il possibile consistendo nell'assenza dell'impossibile, consiste perciò in quelle proposizioni, nelle quali non si afferma e si nega insieme una stessa cosa. Il possibile non è dunque alcuna cosa fuori dello spirito che giudica, come non lo è l'impossibile.

§. 71. Ma risaliamo all' origine di queste nozioni. Lo Spirito umano ha il potere di fare alcune combinazioni d'idee, e questa sintesi, come abbiam detto nel §. 21, è o di composizione, o di connessione.

Da ciò segue, che lo spirito ha il potere di unire insieme con sintesi di composizione alcune sue idee; che egli è necessitato di unirne alcune altre con sintesi di connessione, e nell' impotenza, di unire con questa sintesi alcune idee diverse. Così lo spirito ha il potere di unire le idee di tre linee rette, e di figura, in sintesi di composizione, e far nascere l' idea del triangolo rettilineo: ha la necessità di unire in sintesi di connessione, per mezzo della nozione seggettiva dell' *identità*, la nozione di 5 + 7 con quella di dodici, e nella impotenza di unire in sintesi di connessione colla nozione dell' identità la stessa nozione, di 5 + 7 con quella di 14.

Da questo modo diverso di operare, dell' attività sintetica del nostro intelletto, hanno origine le nozioni di *possibilità intrinseca, di necessità assoluta, d' impossibilità intrinseca.* La prima è il potere, che ha lo spirito di unire alcune idee, la seconda la necessità che ha di unirne alcune altre, e la terza l' impotenza in cui egli si trova di unirne, con sintesi di connessione alcune diverse. Il *possibile intrinseco* è una idea complessa, i cui elementi lo spirito ha il potere di formare; l' *assolutamente necessario* una idea complessa, i cui elementi lo spirito é necessitato di unire. L' *impossibile intrinseco* è una moltitutine d' idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in un' idea complessa; o un numero d' idee diverse, che lo spirito non può unire in sintesi di connessione con la nozione soggettiva dell' identità.

Queste due idee di necessità e d' impossibilità intrinseca sono due idee relative l' una all' altra, poichè la necessità assoluta consiste nell' impossibilità intrinseca dell' opposto. Così si dice: è assolutamente necessario, che 5 + 7 sia 12; essendo intrinsecamente impossibile, che 5 + 7 non sia 12.

Quando poi si riflette al potere, che si ha di rendere reali i prodotti della sintesi immaginativa civile, nasce l' idea del *possibile estrinseco*, il quale consiste nel potere reale di una causa a produrre un dato effetto.

La possibilità intrinseca, la necessità assoluta, l'impossibilità intrinseca, non sono dunque, se non che nel nostro spirito: esse non esprimono le leggi reali delle cose in se, ma le leggi logiche del nostro spirito.

Questa verità, che la moderna Ideologia riguarda come sua scoverta esclusiva, fu osservata, in qualche modo, da *Bayle*: egli scrive così su l' idea dell' *Essere*. « Vi son de' filosofi, « i quali credono, che il concetto generale dell' *Essere* sia « la non ripugnanza ad esistere, di modo che eglino intendono per *Essere* tutto ciò che è possibile, sia che esso esi« sta attualmente nella natura delle cose, sia che non esi« sta. ... Eglino dicono, che l'essere è preso in due manie« re primieramente per ciò che non esiste, ma che può esi« stere, ed in secondo luogo per tutto ciò in generale, che « non involve contradizione, sia che esso esista, o che non « esista attualmente fuori della sua causa.

. « Ma vi sono altri filosofi, che per *Essere* non intendo« no se non che ciò, che ha un'esistenza reale ed attuale; e « questa nozione è più probabile dell' altra; perchè vi ha una « vera opposizione fra l' *Essere* ed il nulla, allora che *Es*« *sere* significa ciò che esiste, invece che se esso significa ciò « che non esiste, significa ciò che è nulla; or questa idea « non è propria a distinguere l' essere ed il nulla.

« Egli non bisogna mica dire, che il possibile racchiude « qualche specie di essere nella sua natura. Ciò sarebbe una « falsità; poichè *essere possibile* non importa altra cosa, se « non che l' esistenza di un essere, che può produrre qual« che cosa. Ora ciò non prova, che questa cosa sia un es« sere, più che l'esistenza di Pietro non prova, che l' An« gelo Gabriele ha qualche specie di essere. La ragione si è, « che la causa è ancora così distinta realmente dal suo ef-

« fetto, che essa può produrre, come Pietro è distinto dal-
« l'Angelo Gabriele. Come dunque Pietro può esistere, sen-
« za che l'Angelo Gabriele sia qualche cosa; similmente la
« causa può esistere, senza che l'effetto sia qualche cosa.
« Ciò che non è qualche cosa è nulla, come è manifesto.
« Il possibile dunque è nulla. Se, in conseguenza, il pos-
« sibile si chiama *Essere*, Essere significa così bene il nulla,
« che una cosa esistente, il che è assurdo.

« Da ciò dovete concludere, che la possibilità non è mica
« un attributo, che appartenga alla cosa possibile; ma una
« denominazione esterna presa dall' esistenza della cosa, e
« che coloro s'ingannano i quali credono, che le cose possi-
« bili considerate assolutamente, ed in se stesse, differisco-
« no dallo cose impossibili, prima di esistere attualmente,
« per qualche perfezione intrinseca (1).

Chi vuol vedere l'abuso, che hanno fatto alcuni scrittori di Ontologia di queste nozioni di possibile, impossibile, e necessario, potrà leggere il capitolo V. del quinto volume del mio saggio filosofico su la critica della conoscenza.

§. 72. Si definisce comunemente la *essenza*: *ciò che fa che una cosa è ciò che essa è*. Ma come una cosa è per se stessa ciò che essa è, la definizione della essenza si termina a dire, che l'essenza di una cosa è di esser questa cosa; ciò che non c'istruisce affatto di alcuna cosa.

In un essere quale che siasi, ciò che vi si può asserire in generale, si considera sotto due aspetti : 1.° per ciò senza di cui non può dirsi, che quest' essere sia lo stesso: ciò si chiama *l' essenza* : 2.° per le cose, senza le quali può dirsi che questo essere sia lo stesso; ciò si chiama *modo, o maniera di essere o modificazione*.

Così quando noi troviamo, che l'Uomo non sarebbe affatto Uomo, senza essere animale ragionevole; noi giudichiamo che queste due idee di *animale* e di *ragionevole* fanno

(1) *Bayle metaf. gen. cap. 1.°*

l' essenza dell' Uomo e possono perciò chiamarsi ancora gli *essenziali dell' Uomo*; e quando troviamo al contrario, che l' Uomo sarebbe sempre Uomo, senza avere il gusto della poesia, e senza avere cinque piedi di altezza, noi giudichiamo, che questo gusto, e quest' altezza sono un modo, o un accidente dell' Uomo.

I vocaboli sono i segni delle nostre idee, gli uomini non avrebbero fatto uso dei vocaboli *Impossibile* e *Nulla*, se essi non destassero alcun' idea, ma quando si cerca il senso di questi vocaboli in oggetti fuori dello spirito, si cade in contradizioni.

Ascoltiamo un gramatico filosofo: « Gli oggetti reali non « sono mica sempre nella stessa situazione; essi cambiano di « luogo, spariscono, e noi sentiamo realmente questo cam« biamento, e questa assenza. Allora accade in noi un' af« fezione reale, per la quale sentiamo, che non riceviamo « alcuna impressione da un oggetto, la cui presenza eccitava « in noi effetti sensibili; da ciò deriva l' idea di *assenza*, « di *privazione*, di *nulla*; di modo che sebbene il nulla sia « in se stesso nulla, intanto questo vocabolo denota un' affe« zione reale dello spirito, cioè un' idea astratta, che noi « acquistiamo coll' uso della vita, nell' occasione dell' assenza « degli oggetti, e di tante privazioni, che ci recano piacere, « o che ci affliggano (1).

Quest' analisi è giusta, ma imcompleta. È incotrastabile, che noi abbiamo un sentimento delle privazioni, ma come si produce esso un tal sentimento? Ecco la prima quistione, che conviene determinare. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto: lo rivedo in quiete: la seconda idea risveglia la prima: la coscienza, o il sentimento interno di queste due idee associate, costituisce il sentimento della quiete, o della pri-

(1) Dumarsais trattato de' tropi, del senso astratto, e del senso concreto.

vazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente: lo rivedo morto: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate, è il sentimento della morte, che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata: la rivedo meno illuminata, la seconda idea risveglia la prima, il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una feconda sorgente de' nostri dolori e de' nostri piaceri. Un uomo si libera da una penosa malattia: l' idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della guarigione, o della privazione del male, da cui egli era tormentato: una bella giornata, dopo tante orride, non solamente ci desta piacere, per un certo non so che d' insolito; ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò, che ci reca dispiacere.

Da ciò segue, che il sentimento delle privazioni suppone, non solamente l'idea di ciò a cui la privazione si riferisce; ma anche l' idea di ciò, a cui si attribuisce il positivo, di cui vi è la privazione.

Ma che cosa è l' idea della *privazione*? Secondo *Dumarsais*, nel passo rapportato, l' idea della privazione è la nozione astratta e generale, del sentimento della privazione. Ciò è vero, ma non è sufficiente, poichè noi attribuiamo le privazioni agli oggetti. Così attribuiamo al sasso la privazione della sensibilità. Queste privazioni son dei rapporti, che noi poniamo fra gli oggetti; e quindi sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ed entrano a costituire l'esperienza comparata. L' elemento soggettivo generatore di tutti questi rapporti è la *diversità*. *Il sasso non è sensitivo*: ciò denota una relazione fra il sasso e l'essere sensitivo; ciò vale quanto dire: *il sasso è diverso da un essere sensitivo.*

L' espressione generale di tutti questi giudizi, in cui si possono risolvere tutte le nozioni negative, è la seguente: *ciò che è, è diverso da ciò che non è.* Essa è identica con quest' al-

tra: l'*esistenza è diversa da ciò che non è esistenza.* O pure: *l'esistenza è diversa dal nulla.* Ora nell'enunciata proposizione, l'esistenza esprime un'idea oggettiva, a cui corrisponde la realtà al di fuori del pensiere; *diversa* è un aggettivo metafisico, ed esprime un rapporto, una veduta semplice del nostro spirito, alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito il quale unisce ad un soggetto un rapporto, è obbligato, in conseguenza, a supporre un secondo termine del rapporto. Questa necessità è nondimeno interamente soggettiva, e questo secondo rapporto non è alcuna cosa fuori dello spirito.

Finchè ci versiamo fra le cose particolari, e fra alcune astrazioni, che non sono le ultime, al di là delle quali non possa andarsi con altre astrazioni; i due termini del rapporto son tutti e due oggettivi: *il sasso è diverso di un essere sensitivo*: *l'uomo ignorante è diverso dell'uomo dotto.* Ma l'astrazione è un squarciamento delle determinazioni positive della cosa; quando dunque continuando l'astrazione sino all'apice, ove essa può giungere; ci rimane la sola nozione universalissima di *Esistenza;* in tal caso l'altro termine a cui la privazione si riferisce è il *nulla.* Lo spirito volendo comprendere sotto questa ultima astrazione tutte le altre inferiori, è obbligato di riguardare il nulla come un termine del rapporto. Ma egli bisogna guardarsi di effettuare queste astrazioni.

—o—

# CAPO VIII.

## DELL' INFLUENZA DE' VOCABOLI NELLA FORMAZIONE DELLE NOSTRE IDEE.

§. 73. Le idee sono dunque i prodotti dell'analisi, o dell' analisi e della sintesi insieme. Ma quì si presenta una quistione : possiamo noi eseguire atti di analisi senza il soccorso de' vocaboli , e generalmente de' segni ? Una siffatta quistione è identica con quest' altra : possiamo noi senza il soccorso de' segni avere idee? Il vocabolo è un suono articolato; per aver de' vocaboli è necessario, che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni , che lo colpiscono, il suono, di cui parliamo ; la facoltà di analisi è dunque necessaria, che sia in esercizio prima de' vocaboli tanto in colui, che parla, che in colui che, ascolta , e che vuole intendere ; lo spirito per aver de' vocaboli dee dunque avere idee ed *analizzare* ; i vocaboli non sono dunque necessarî per eseguire atti di analisi , e di avere idee.

Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere, che non si possono avere l' idee di un arbore , di un animale , di un sasso , senza il soccorso de' vocaboli. Un uomo , il quale non sapesse i termini di pollice , indice , medio , annulare , auricolare ; con cui si chiamano le diverse dita della mano , sarebbe perciò nell' impotenza di presentare un' attenzione parziale , ad un di questi membri del corpo umano ?

I filosofi, i quali han detto, che lo spirito umano non è capace d' idee astratte, nè d' idee generali senza il soccorso dei segni, o pure, che le idee astratte, e le generali non sono altra cosa, se non che i vocaboli stessi, non hanno osservato, che l' uso dei segni suppone necessariamente, che si abbiano di questi segni stessi idee astratte, e generali. Difatto allorchè voi pronunciando il vocabolo *sole*, vi associate l'idea dell'astro del giorno vi domando; non ravvisate voi forse l' istesso segno nelle diverse pronunciazioni di questo vocabolo nella bocca di ciascun individuo, che parla l' istesso linguaggio? Ora questa conoscenza suppone 1.°, che il suono si riguarda come distinto dal corpo, che lo manda fuori; 2.° che nelle diverse pronunciazioni de' vocaboli, lo spirito dirige il suo pensiere a ciò, che hanno di identico queste diverse pronuciazioni, e prescinde dalle circostanze, che le rendono singolari, come per esempio del tuono più alto, o più basso della voce, della pronunciazione più, o men rapida *ec.* Un numero prodigioso d' individui scrive il vocabolo *sole*; tutte queste scritture presentano una diversità di caratteri, e difficilmente si trova un carattere, che non si possa distinguere da ciascun altro, intanto uno che legge questi diversi caratteri, pronuncia l' istesso suono. Lo spirito, nell' uso de' caratteri, esercita dunque atti d' analisi, e senza quest'esercizio l' uso dei caratteri non potrebbe aver esistenza: egli dirige il suo pensiere alla sola figura; prescindendo dalla qualità dell'inchiostro, e della carta, della grandezza diversa, e di alcune varietà ancora nella figura stessa; senza tutte queste astrazioni egli non potrebbe far uso dei segni.

Lo spirito ha dunque, indipendentemente da' segni, il potere di *analizzare*, e di *generaleggiare*. Io vi prego di leggere ciò, chè vi ho detto dell' esistenza delle idee generali nello spirito nel §. 37, della psicologia.

§. 74. Intanto bisogna confessare, che il linguaggio fa la analisi del pensiere, ed egli bisogna determinare con precisione come il linguaggio sia un soccorso per l' analisi.

Colui, il quale vuol comunicare altrui il proprio pensiere per mezzo de' segni, è obbligato egli stesso di studiarlo; e di farne l'analisi, ed il linguaggio presenta a colui, che ascolta, successivamente i diversi elementi del pensiere, e glieli fa riunire. Così il linguaggio in colui, che parla fa *analizzare* il pensiere; perchè avendo colui che parla simultaneamente nello spirito le diverse parti di un pensiere, dee riguardarle una ad una per presentarle successivamente a colui che ascolta: quest'ultimo perciò non avrà presente tutto il pensiere, se non dopo averne avuto successivamente presenti le parti.

Presso l'individuo, che parla, la decomposizione del pensiere precede il linguaggio; essa n'è l'effetto presso colui, che ascolta. Il primo *analizza* per essere inteso, il secondo ricompone per intendere.

Se adunque ci si domanderà; qual soccorso ci presenta il linguaggio per l'analisi del pensiere? Noi, rispondendo con precisione alla proposta quistione, diremo: 1.° Il motivo, che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiere, ci obbliga ancora, antecedentemente all'espressione, ad *analizzarlo;* 2.° Colui il quale vuol intendere un discorso, che altri fa, è obbligato a *sintesizzare*; ma questa sintesi è posteriore al discorso, ed una sua conseguenza necessaria: essa dipende dall'associazione delle idee, suppone atti di analisi.

Il linguaggio rende ancora più facile l'astrazione. L'astratto non essendo affatto nella natura, l'idea astratta non può apparir sola allo spirito; essa si presenta sempre a lui circondata dalle idee, che si uniscono ad essa nell'immagine sensibile, da cui è distaccata. L'uomo astratto non ha esistenza, ed allora che lo spirito vuole studiare la spezie, egli la contempla negl'individui. L'idea astratta non esiste sola nello spirito, essa è associata a tutte le determinazioni dell'individuo; ma essa esiste sola nell'attenzione, e nell'analisi. Ora il segno essendo legato all'idea astratta, e non già alle determinazioni particolari, da cui è essa circondata,

dirige subito lo sguardo dello spirito a quest' idea : esso gli presenta immediatamente il prodotto dell' analisi.

Ma spieghiamo meglio, come i vocaboli facilitano l'astrazione. Vi è una personificazione, la quale è permessa al filosofo, e di cui egli fa uso. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità. Il moto produce tutti i fenomeni , che ammiriamo nell'universo sensibile,* egli riguarda la virtù come un agente , la felicità come una persona, egli personifica il moto. Or quale è l'origine di questa personificazione o *prosopopeja filosofica*? Lo spirito umano è limitato : la sua limitazione gl' impone il bisogno di dirigere il suo pensiere al modo , prescindendo del soggetto; ma come non puo cencepirsi il modo come modo , senza concepire la sua relazione al soggetto ; per potere interamente allontanare il pensiere dal soggetto , e concentrarlo tutto intero nel modo , fa d' uopo prescindere di questa relazione del modo al soggetto ; ora ciò è lo stesso che concepire il modo come una cosa sussistente : ciò è un personificare il modo. Ora i vocaboli che denotano i modi , e che si dividono in concreti , ed in astratti , cioè in aggettivi e sostantivi adempiono mirabilmente a questo uffizio in coloro che ascoltano ; ed ancora in coloro che parlano : se io dico : *l' uomo virtuoso sarà felice*: quel *virtuoso* mi fa riguardar la virtù come un modo inerente all' uomo , ma se dico : *La virtù rende l' uomo felice* , io concepirò il modo , cioè la virtù , senza alcuna relazione al soggetto. Quando le astrazioni sono legate alle sensazioni sono più chiare : è questa nna legge della nostra natura. Perciò gli esempi giovano molto alla chiarezza delle idee generali.

§. 75. Alcuni filosofi con *Condillac* pretendono , che il giudizio sta tutto nei vocaboli , e che lo spirito non forma giudizi , nè potrebbe formarli, se non dopo avere imparato , o trovato il linguaggio : questa dottrina è falsa. Il verbo è con cui si esprime l' azione del giudizio è stato trovato , e si usa per esprimere l' atto della mente, che giudica , non già

per formarlo ; questo atto è nello spirito antecedentemente al vocabolo , ed indipendentemente da esso. Ma l' influenza dei vocaboli nella formazione di alcune idee complesse, merita una particolare attenzione. Noi abbiamo tutti l'idea dell' Unità , abbiamo già spiegato l'origine di questa idea. Noi possiamo ripetere questa idea, e così formarci le idee complesse de' diversi numeri. Ora supponghiamo , che non abbiamo alcun nome di numero, e tentiamo di calcolare co' soli vocaboli *uno* e *più*. Non possiamo fare altra cosa, se non che dire : uno più uno , più uno , più uno , più uno *ec.* Ora così nè io nè voi , che ascoltate , possiamo acquistare l'idee delle diverse collezioni , che costituiscono i numeri un poco grandi: non saremo certamente nel caso di avere idee del numero 1000 , e del 999 , e distinguere queste idee l'una dall' altra: dopo un certo numero di volte , che abbiamo ripetuto più uno, non ci rimane, che un'idea vaga di numero, e siamo nell'impossibilità di distinguere i numeri, che nascono in seguito da questa ripetizione. Qual'è la ragione di questo fatto ? Noi abbiamo due specie di pensieri complessi ; una è di quelli, che tutti interi sono insieme presenti allo spirito , l' altra è di quelli , che lo spirito non può abbracciare con un solo sguardo , e che egli può solamente rivedere con una serie di atti successivi. Una vasta città , un ampio palagio , una armata , che occupa una vasta estensione di terreno , non possono vedersi in un colpo di occhio; è necessario percorrerli successivamente per vederli tutti interi.

Non vi ha scienza, di cui lo spirito possa con un pensiere attuale abbracciare tutto il complesso delle verità: chi mai, in una lunga dimostrazione di una verità geometrica , potrà dire di aver presenti insieme tutte le diverse proposizioni, che la compongono ? In tutti questi casi si dice, che lo spirito è in possesso dell' intero pensiere ; allora che dopo d' averlo avuto è nel caso di percorrerlo di nuovo parte a parte. Ora tutto questo procedimento del pensiere è un effetto della memoria , o per dir meglio dell'immaginazione: l'esercizio del-

l' immaginazione, come abbiamo detto nella psicologia, è sotto la legge dell' associazione delle idee; le idee si associano, quando sono distinte l'una dall'altra; ove tutto è uniforme non vi ha associazione. Applichiamo l'esposta dottrina alle idee dei numeri. Supponghiamo che lo spirito possa abbracciare con un solo sguardo cinque unità, e non più di cinque, vale a dire, che nel mentre ha l' idea dall' unità, possa ritenere ancora il sentimento di soli quattro atti di sintesi, co' quali si eseguono quattro addizioni dell' unità con se stessa, è evidente, che i numeri 100, e 99 non possono abbracciarsi con un solo sguardo; per poter dunque lo spirito avere idee distinte di questi numeri, è necessario, che ne possa percorrere successivamente i diversi elementi; e conseguentemente è necessario, che ciascun passo dell' immaginazione possa legarsi col seguente: e che ciascuno sia distinto dall' altro. Ciò supposto, se io associo al segno 100 i segni 99 + 1, a 99, 98, + 1, a 98, 97 + 1, a 97, 96 + 1, a 96, 95 + 1, a 95, 94 + 1; e così di seguito sino a 2, a cui associo 1 + 1; io avrò parte per parte scorsa tutta l'idea complessa del numero 100, e ciascun atto di sintesi si legherà all' altro, perchè è dall' altro distinto; ora esso ne è distinto per la diversità de' segni, difatto l'atto della sintesi 99 + 1 è distinto da quello di 98 + 1, per i due segni diversi 99, 98. Togliete questi segni, questi due atti saranno riguardati dallo spirito come identici, essi denoteranno, tutti e due, l' addizione dell' unità ad un numero vago, ad una moltitudine indeterminata; e perciò saranno incapaci di legarsi nello spirito, e di riguardarsi come due elementi prossimi del numero cento. Se dopo di aver aggiunto l' unità con se stessa sino a cento, voi vorreste replicare l' operazione dicendo, 1 più un numero indeterminato, 1 più un numero indeterminato; voi non potreste giammai esser certi, di averla replicata lo stesso numero di volte di quello quando formaste il numero cento, cioè 99 volte; voi dunque non avreste de' due numeri 100, e 99, idee distinte. I nomi de' numeri vi sono a ciò di un soccorso

necessario : essi sono come i segnali collocati in una strada per ajutare a riconoscerla.

§. 76. Senza i segni noi non potremmo dunque avere quelle idee complesse, i cui elementi sono identici; ed il di cui insieme lo spirito non può abbracciarlo con un solo atto di attenzione. All' uso dei segni dobbiamo dunque l' aritmetica, e la scienza del calcolo. Ora le idee dei numeri entrano nella più gran parte delle conoscenze de' popoli culti. Un ministro di stato, se non avesse queste idee, come potrebbe conoscere la situazione delle finanze; della popolazione, dell' armata, della sua nazione, in rapporto a quella delle nazioni vicine? Senza queste idee di numeri, come si tratterebbe il commercio, che è l' istrumento più efficace della civiltà de' popoli? L'influenza, anzi la necessità dei segni per questa specie d' idee fa conoscere, che l' uomo senza i segni arbitrarî sarebbe ancora nel principio della sua educazione morale, e che lo sviluppamento dell' intelligenza è legato essenzialmente al linguaggio; e quindi ammirerete la sapienza dell' Autore della Natura, il quale avendo destinato l'uomo a perfezionarsi incessantemente, l' ha dotato degli organi necessarî al linguaggio de' suoni articolati, che è il più proprio per lo sviluppamento del pensiere, e l'ha ancora dotato delle mani per rendere permanente co'caratteri alfabetici il discorso passaggiero; ma questa organizzazione è ancora in armonia colla legge dell' associazione delle idee, d' onde dipende l' efficacia del linguaggio parlato, e scritto. Adempiamo dunque la nostra augusta destinazione, cercando la verità, ed amandola.

§. 77. Ma vediamo brevemente come il linguaggio *analizza* il pensiere. Ogni raziocinio costa necessariamente di tre giudizî: abbiamo dimostrato questa verità nella logica; ora nel momento, che lo spirito pronuncia un'illazione, dee avere insieme presenti le premesse; il raziocinio con tutte le sue parti esiste dunque simultaneamente nello spirito; ma nel linguaggio i tre giudizî esistono successivamente l' uno dopo l' al-

tro, il linguaggio fa dunque l' analisi del raziocinio. Ogni giudizio costa di un soggetto, di un predicato, e della azione dello spirito, che stabilisce un rapporto fra il soggetto, ed il predicato; ora nel momento di quest' azione lo spirito dee avere presente l' idea del soggetto, e del predicato; ed il linguaggio presenta separatamente, e successivamente tutti questi elementi del giudizio; il linguaggio dunque *analizza* il giudizio. Il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso*, ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*. Ogni discorso è dunque composto di proposizioni.

Alcuni logici pretendono, che le domande, i dubbi, i desideri, le preghiere, debbano escludersi dal numero delle proposizioni, poichè non contengono nè affermazioni, nè negazioni; ma questa opinione non è esatta. È vero, che ogni orazione, la quale non afferma, nè nega, non è proposizione; ma è falso, che le domande, le preghiere, i comandi non affermino, nè neghino. Quando dico: » *fate ciò, andate là* esprimo in effetto: io voglio, io desidero, che voi faceste ciò, che andaste là: affermo dunque del *me* un desiderio, una volontà. La stessa cosa è visibile nel modo interrogativo; » *avete voi finito? siete voi pronto?* queste espressioni significano: *io vi domando*, *io desidero sapere*, se ec, significano dunque tanti giudizi formati su di me stesso. Ogni discorso è perciò una serie di proposizioni, ancorchè esprima le diverse affezioni del nostro spirito.

Nel giudizio sono necessarie le idee del soggetto, e del predicato, e l' azione dello spirito, i vocaboli dunque o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o l' azione dello spirito su questi oggetti, ecco il principio generale della classificazione de' vocaboli; e su cui dee poggiare la metafisica del linguaggio.

§. 78. Gli oggetti de' nostri pensieri essendo come abbiamo detto, o soggetti, o modi di soggetti i vocaboli istituiti a significare sì i soggetti che i modi chiamansi *nomi*; quelli che significano i soggetti chiamansi *nomi sostantivi*, come

*terra*, *Sole*, *corpo*. Quelli che significano i modi, nel tempo stesso denotando il soggetto, a cui convongono, chiamansi *nome aggettivi*, come *rosso*, *bianco*, *pesante*, *sapiente*.

Ma quando esercitando un atto di analisi si concepiscono questi modi senza riferirli ad un determinato soggetto, perchè allora in qualche maniera sussistono nell' intelletto da se soli, si esprimono ancora co'nomi sostantivi, come *rossezza*, *bianchezza*, *saggezza*. Questa spezie di sostantivi costituisce i vocaboli propriamente chiamati i *termini astratti*.

Gli aggettivi hanno dunque due significati, l'uno distinto, che è quello del modo, l' altro confuso, ch' è quello del soggetto; ma quantunque più distinto sia il significato del modo, esso è nondimeno indiretto; dove diretto è quello del soggetto tuttochè confuso. La parola *bianco* significa direttamente, ma confusamente il soggetto, e indirettamente *bianchezza* tutto che distintamente; poichè *bianco* vuol dire, *ciocchè ha bianchezza*. Questo *ciocchè* è il soggetto incognito, ma positivo, che è inviluppato nella nostra percezione primitiva di un corpo, che ci desta la sensazione di bianchezza. Vi ho fatto questa osservazione nel § 17 della psicologia, e quì mi è tornato in acconcio di confermarvela.

Gli elementi del giudizio sono, come abbiam detto, le idee del soggetto, e del predicato, e l' azione dello spirito che stabilisce il rapporto fra il soggetto, ed il predicato: per esprimere le idee del soggetto, e del predicato esistono i nomi sostantivi, ed aggettivi; quel vocabolo poi destinato ad esprimere l' azione dello spirito, che stabilisce il rapporto fra il soggetto, ed il predicato, chiamasi *verbo*, vocabolo latino, che significa parola; come se volessimo dirlo la *parola* per eccellenza; ed è quella di fatti, senza di cui non vi potrebb' essere vera proposizione. Il verbo esprime l' azione dello spirito, che unisce il predicato al soggetto, quando è solo; esprime poi quella, che separa il predicato dal soggetto quando è accompagnato dalla particella negativa.

Ogni proposizione dunque è di necessità, quando *analizza*

esattamente il giudizio, composta di tre termini, del nome sostantivo, del nome aggettivo, e del verbo o solo, o unito colla particella negativa. *La neve è fredda* : *neve* è il sostantivo, *fredda* è l' aggettivo, *è* il verbo.

L' atto dello spirito, che afferma, o nega, è un atto semplice; è impossibile concepire una metà, una terza parte ec. dell' affermazione, o della negazione; quindi per esprimere la semplicità dell' atto che nega, sarebbe stato necessario, che il verbo con una sola parola esprimesse la negazione; ma nella nostra lingua, e forse generalmente in tutte le lingue, si è stimato di usare lo stesso verbo per la negazione, che per l' affermazione, aggiungendovi per distinguere la negazione dall' affermazione un altro segno.

Sarebbe un errore il credere, che il soggetto del giudizio sia espresso da' soli nomi sostantivi : molte volte l' attributo non conviene al soggetto, se non in quanto questo è modificato in un certo modo; per esprimere queste modificazioni del soggetto si adoperano gli aggettivi, i quali, in conseguenza fanno parte dell' espressione del soggetto del giudizio. Così se dico: *il corpo pesante non sostenuto cade* : il soggetto del giudizio è espresso da queste parole : *il corpo pesante non sostenuto;* delle quali le parole *pesante*, e *sostenuto* sono aggettivi. Quindi è, che nella proposizione bisogna distinguere il *soggetto logico* dal *soggetto grammaticale*. Il primo consiste nel complesso di tutte le parole, le quali esprimono il soggetto del giudizio; il secondo consiste nel sostantivo, a cui si riferiscono tutte le altre parole : così il vocabolo *corpo* nell' esempio rapportato costituisce il soggetto grammaticale. Ora è evidente, che il soggetto logico suppone il soggetto gramma ticale.

L'attributo del giudizio sembra di dover essere sempre espresso dall' aggettivo, come in questa proposizione : *il sole è luminoso*. Nulla dimeno molte proposizioni sembrano insinuare il contrario. *Pietro è uomo* : *il cane è animale* : *il triangolo equilatero è triangolo* : gli attributi di tutte queste

proposizioni sono sostantivi. Ma tutte queste proposizioni sono espressioni accorciate del giudizio, esse equivalgono alle seguenti: *Pietro è un individuo, la spezie di cui è l'uomo, o pure: Pietro è compreso nella spezie degli uomini: il cane è una spezie del genere animale; o il cane è compreso nel genere degli animali: il triangolo equilatero è una spezie, di cui il triangolo è genere, o pure: il triangolo equilatero è compreso sotto il genere de' triangoli.*

In tutte queste proposizioni fa d' uopo distinguere *l'attributo grammaticale dall'attributo logico.* Il grammaticale consiste nell' aggettivo, a cui si riferiscono tutti gli altri vocaboli; il logico in tutti i vocaboli, che esprimono l' attributo del giudizio. Così nella proposizione rapportata: *Pietro è compreso nel genere degli animali*; l' aggettivo *compreso* è l' attributo grammaticale, i vocaboli, *compreso nel genere degli animali*, esprimono l' attributo logico. Nell' attributo logico vi dee sempre essere un aggettivo, o espresso, o sottinteso. Difatto, se il giudizio consiste in un pensiere, con cui si pensa, che un oggetto è o non è di tale, o tal maniera; e se dell'altra parte niuna sostanza può affermarsi di un' altra; segue, che l' attributo del giudizio nel pensiere dee riguardarsi sempre, come un modo, che conviene, o che non conviene al soggetto; perciò quando il linguaggio decompone esattamente il giudizio, dee sempre nell' espressione dell' attributo farvi entrare l' aggettivo. L' aggettivo è per lo più compreso nel verbo. Il verbo *essere*, chiamato verbo *sostantivo*, è il solo vocabolo, che sia semplicemente verbo: sia per abbreviare, sia per variare il discorso, ne sono stati inventati degli altri, che esprimomo nello stesso tempo il ver bo essere e l' atributo. Il dire: *Dio vede ciocchè facciamo, e non ignora ciocchè pensiamo*, vale lo stesso, che *Dio è veggente di ciocchè siamo facienti, e non è ignorante di ciocchè siamo pensanti.* I verbi, che esprimono ancora lo attributo, si chiamano *attributivi o concreti.* Concludiamo, che l' aggettivo è sempre nel pensiere, ma non sempre nel-

la espressione. Ma ammettendo, che nell'espressione del giudizio, si adoperano sovente de' sostantivi, per denotare l'attributo, fa d'uopo sempre distinguere l'attributo logico dallo attributo grammaticale.

§. 79. Allora che formate il seguente giudizio: *il corpo è pesante*: intendendo per *corpo* un'estensione solida, il risultamento di questo giudizio si è di unire l'idea del peso a quella del corpo; ora dopo di questa unione potete continuare, come abbiamo ossevato, la vostra sintesi, e dire, *il corpo pesante non sostenuto cade*, ora in questa proposizione il soggetto è un solo, ma è insieme *complesso*, essendo il prodotto di una sintesi. Similmeute in questa proposizione: *Dio Onnipotente, creatore del mondo visibile, distribuirà la ricompensa dovuta agli uomini virtuosi;* non vi sono, che un soggetto, ed un predicato, ma sì l'uno, che l'altro son complessi.

Il soggetto, e l'attributo complessi racchiudono altre proposizioni, le quali possono chiamarsi *incidenti*, e che parimenti sono parti del soggetto, e dell'attributo, essendo congiunte ad esse mediante il pronome relativo *che*, o il *quale*, di cui è proprio l'unire insieme molte proposizioni in modo, che ne compongono una sola. Così l'ultima proposizione rapportata in esempio può tradursi così: *Dio Onnipotente, il quale è creatore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale è loro dovuta.* La proposizione, *il quale è creatore del mondo visibile*, fa parte del soggetto della proposizione intera; e la proposizione, *la quale loro è dovuta* fa parte dell'attributo; e tutte e due si chiamano proposizioni *incidenti.* Da ciò segue, che non bisogna confondere le proposizioni *composte* colle proposizioni *complesse*.

Le prime son quelle, in cui vi ha moltitudine di soggetti; o di predicati, come; *Cicerone fu oratore e filosofo. Cicerone, e Demostene furono i più grandi oratori dell'antichità.* Le seconde son quelle, le quali sebbene abbiano un

solo soggetto, ed un solo attributo, pure l'uno di essi, o tutti e due, o il verbo medesimo, è complesso, cioè abbraccia più parole indicanti più idee. Le proposizioni *incomplesse* son poi quelle i cui termini son tutti semplici, e indicanti ciascuno una sola idea. Se io dirò: *Iddio è onnipotente*, la proposizione sarà incomplessa, perchè altro non comprende fuori che i termini necessarî. Quando le due idee, che costituiscono il soggetto, ed il predicato del giudizio sono espressi da due soli termini e questi termini sono semplicemente affermati l'uno dall'altro, la proposizione è *semplice incomplessa*; quando un de' due termini o tutti e due sono complessi, cioè composti di più termini; o pure l'affermazione riceve degli aggiunti che la modificano, la proposizione, è *semplice complessa*.

La complessione può sempre esprimersi con una proposizione incidente, e perciò può dirsi, che se il pronome relativo non è sempre espresso, vi è nondimeno in qualche maniera sempre sottinteso; perchè può esprimersi, volendosi, senza cangiare la proposizione, essendo tutt'uno il dire: *Dio onnipotente, o Dio, il quale è onnipotente.*

Le proposizioni incidenti sono di due sorti: alcune possono chiamarsi semplici spiegazioni, cioè quando l'aggiunta niente cangia nell'idea del termine, perchè ciò che vi aggiunge generalmente le conviene, e con tutta la sua estensione; come: *Iddio, il quale è onnipotente ha creato il mondo.* Le altre possono chiamarsi *determinazioni*, perchè ciò, che si aggiunge a un termine non gli conviene con tutta la sua estensione, ma ne ristringe, e ne determina il significato, come: *gli uomini virtuosi non offendono i dritti degli altri:* nel primo esempio può omettersi la proposizione incidente, il cui attributo conviene sempre al soggetto Dio; laddove nel secondo non può omettersi.

Se io dico: *Dio certamente esiste*: quel *certamente* modifica l'affermazione, e questa complessione può anche esprimersi con una proposizione incidente, dicendo: *È certo, che*

*Dio esiste*. Similmente dicendo ; *io asserisco* , *che la terra è rotonda* ; *io asserisco*, è una proposizione incidente , che dee far parte di qualche cosa, come nella proposizione principale. Queste proposizioni son dunque complesse riguardo al verbo, cioè riguardo alla loro forma.

Di queste proposizioni complesse , ove la complessione cade sul verbo , e non sul soggetto, o su l' attributo , i filosofi hanno specialmente osservato quelle, che chiamansi *modali* ; perchè l' affermazione , o la negazione vi è modificata dà uno di questi quattro modi , *possibile* , *contingente* , *impossibile* , *necessario*. Così dicendosi : *è necessario* , *che il cerchio abbia i raggi uguali* , *è impossibile* , *che il cerchio abbia i raggi disuguali* ; *è possibile* , *che un uomo viva duecento anni* ; *accade, che anche gli uomini più accorti rimangono ingannati* , si fanno delle proposizioni *modali* , che sono proposizioni complesse riguardo alla forma.

§. 80. Abbiamo detto , che in questa proposizione : *Dio onnipotente* , *il quale è creatore del mondo visibile* , *distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale loro è dovuta*; *il quale*, *e la quale* sono i soggetti di due proposizioni incidenti; ora il soggetto grammaticale di una proposizione è sempre un nome sostantivo ; *il quale* , *o la quale* , o pure *che* , non sono nomi ; questi vocaboli fanno dunque le veci del nome , e perciò si è loro data la denominazione di *pronome*, e siccome fanno l'uffizio di congiugnere la proposizione incidente alla principale ; perciò questa voce *quale* , *che* , si è chiamata *pronome relativo*.

L'azione della parola nella proposizione suppone la persona , che parla , quella a cui si parla , e ciò di cui si parla , che è il soggetto della proposizione. Quando il soggetto grammaticale della proposizione è la persona che parla , il vocabolo , che l' esprime si chiama *il pronome della prima persona*. Quando è la persona , a cui si parla , il vocabolo , che l' esprime , chiamasi *il pronome della seconda persona* : quando il soggetto della proposizione è diverso dalla persona

che parla, e di quella a cui si parla, se esso significa l'identità di un oggetto nominato, nell'atto medesimo, che ne risveglia l'idea, si chiama *il pronome della terza persona.* I pronomi delle persone prima, e seconda sono *io, e noi* per la prima, *tu e voi* per la seconda. I pronomi della persona terza sono *egli o esso, e desso, lo stesso, o il medesimo questi, o costui, chi, altri, altrui, quegli, colui, costei, o cotestui, che o il quale.* Quanto a' pronomi delle persone prima, e seconda pare, che non debbono collocarsi fra i pronomi, essendo essi veri sostantivi universali, che significano una, o più persone, che parlano, o che ascoltano. Lo stesso dee dirsi del pronome *sè*, chiamato *pronome reciproco.*

Riguardo al pronome relativo, questo, ha qualche cosa di comune cogli altri pronomi della persona terza, e qualche cosa di proprio. Ciò che ha di comune si è che si pone invece del nome, e più generalmente ancora degli altri pronomi mettendosi per tutte le persone. *Io il quale son calabrese, voi che siete pugliese; egli che è napolitano.*

Ciò che ha di proprio si è, che, come abbiam detto, la proposizione in cui esso entra può far parte del soggetto, o dell'attributo di un' altra proposizione, che si chiama principale. Sul che bisogna agiungere a ciocchè abbiamo detto, che il pronome relativo può essere o soggetto, o parte dell'attributo della proposizione incidente: così in questa proposizione: *Iddio, che io amo, è onnipotente* il pronome relativo *che* fa parte dell' attributo della proposizione, *che io amo.* Questa proposizione significa *io sono amante del quale*, ed i vocaboli *amante del quale* esprimono l' intero attributo.

Il relativo alcune volte perde il suo uso di pronome, e ritiene quello di congiungere una proposizione con un'altra. Così nella proposizione: *io sono persuaso, che un Dio esiste*, serve a congiungere le due proposizioni: *io son persuaso, un Dio esiste*, e non fa parte nè del soggetto, nè dell'attributo di alcuna. Vi sono dunque alcuni vocaboli, i quali ser-

vono ad enunciare i rapporti di diverse proposizioni, e questi vocaboli si chiamano *congiunzioni*.

Una proposizione alle volte è opposta a quella, che la precede, alle volte ne dipende come da una condizione necessaria, alle volte le serve di complemento. Siffatti rapporti delle proposizioni debbono essere espressi; ed i vocaboli, che gli esprimono si chiamano congiunzioni. Così dicendo: *il Sole sorge su l' orizzonte*, *e le tenebre spariscono*, si enunciano due proposizioni complete, e la parola è, che serve a legarle, indica, che il fenomeno della luce è prodotto dalla presenza del sole su l' orizzonte: la parola *dunque* denota la connessione fra l' illazione, e le premesse di un raziocinio. Nell'esempio rapportato di sopra la proposizione, un *Dio esiste* serve di complemento all' altra *io son persuaso*, e la parola *che* serve a denotare questo rapporto di complemento.

Siffatto rapporto è indicato pure assai spesso da una variazione nella forma del verbo. Così dicendosi: *gli uomini sarebbero felici*, *se fossero virtuosi*, la congiunzione *se* indica il rapporto di supposizione, che esiste fra le due proposizioni, e questo stesso rapporto è indicato dalla forma del verbo *sarebbero*. E queste variazioni di verbi son quelle, che diconsi *modi*.

Egli non bisogna confondere le congiunzioni colle *preposizioni*: le prime servono a denotare i rapporti delle proposizioni, le seconde i rapporti de'vocaboli che costituiscono la proposizione. I rapporti fra le parole, che costituiscono una proposizione possono essere indicati diversamente, alcune volte dal sito delle parole stesse. Così dicendo: *Pietro ama Paolo*, Paolo si riguarda come l' oggetto dell' amore di Pietro, e questo rapporto di oggetto dell' azione è indicato dal sito; poichè se si dicesse *Paolo ama Pietro*, il rapporto cambierebbe, e la proposizione avrebbe un altro senso. Alle volte questo rapporto è indicato da una diversa desinenza; così nella lingua latina dicendo *Paulus amat Petrum*, la desinenza in *um* di *Petrum* indica il rapporto; e perciò cambiando l' ordine

de' vocaboli, questo rapporto non lascia di esservi denotato; perciò può dirsi ancora *Petrum amat Paulus*. Queste diverse desinenze de' vocaboli costituiscono *i casi* nelle lingue, che ne hanno, e le diverse persone non meno che i tempi diversi; alcune volte questi rapporti sono indicati da parole a ciò destinate, che si allogano avanti la parola che è in rapporto colla precedente. Queste parole chiamansi *preposizioni*, che significa *mettere avanti*. Così dicendo: *scrivo una lezione di filosofia*, la parola *di* è una preposizione, e serve ad indicare il rapporto di *filosofia a lezione*.

Comunemente si numerano otto parti di discorso, ossia otto spezie di parole; *nome*, *verbo*, *pronome*, *participio*, *preposizione*, *avverbio*, *congiunzione*, *interjezione*. Il participio è un aggettivo, che trae la sua origine dal verbo; così il participio *amante*, *sedente* sono aggettivi derivati dai verbi *amare* e *sedere*. Il desiderio di abbreviare il discorso ha dato luogo agli avverbî, poichè essi denotano con un solo vocabolo ciocchè non potrebbe denotarsi e se non che per mezzo di una preposizione, e di un nome; così *saviamente* è lo stesso che *con saggezza*. Le *interjezioni o interposti* equivalgono ad un' intera proposizione, così *ahi* equivale alla proposizione: *io son dolente, o io sento dolore*, ed esprime poi la sensazione di dolore, che uno ha, con molto maggiore energia, che nol farebbe la proposizione medesima, accostandosi la voce *ahi* ad uno di quelli gridi, che il dolore tira naturalmente da un appassionato.

Io non iscrivo un trattato di grammatica; ma ho dovuto parlare de' vocaboli, per farvi conoscere come il linguaggio fa l' analisi del pensiere. Una più ampia cognizione delle diverse spezie de' vocaboli, di cui ho parlato, potete averla leggendo le grammatiche generali, che molti autori hanno scritto. La prima si è quella composta da *Langellotto* ed *Arnaldo:* questa opera sarà sempre un' opera luminosa, e classica, nella metafisica del linguaggio, ed io non posso che raccomandarvene la lettura, a preferenza di tante altre, e parti-

colarmente di quella del conte *Tracy*, il cui sistema sul pensiere sembrandomi falso; quello sul linguaggio mi sembra falso ancora; ma ciò non ostante si trovano nella grammatica di *Tracy* delle utili osservazioni.

Io vi aggiungo quì, che per la cognizione di ciascuna lingua è necessario di conoscere il vocabolario, la diversa desinenza de' vocaboli, e la *sintassi*; il che vale quanto dire, che bisogna conoscere i valori de' vocaboli da' quali si compone, ed i segni per denotare i diversi rapporti dei vocaboli fra di essi. La conoscenza de' segni quali che sieno, i quali denotano i rapporti de' vocaboli fra di essi costituisce la *sintassi*. Così è una regola della sintassi italiana, che il vocabolo il quale denota l' oggetto dell' azione dee essere dopo il verbo attivo, cioè del verbo denotante oltre dell' affermazione un' azione; e che perciò dee dirsi, *Paolo ama Pietro*, quando Pietro è l' oggetto dell' amore di Paolo, come è una regola della sintassi latina quella che prescrive, doversi l' oggetto dell' azione mettere all' accusativo.

—o—

# RIASSUNTO

## DELLA IDEOLOGIA

*Per Domande, e Risposte.*

D. Che cosa è *Idea*?

R. L'idea è il risultamento della meditazione su gli oggetti presenti allo spirito dalla sensibilità, e dalla coscienza.

D. Non vi è alcuna differenza fra la prima operazione dell'Intelletto, chiamata semplice *Apprensione*, o *percezione* e l'*Idea* propriamente detta?

R. L'Idea può riguardarsi come il termine dell'atto chiamato *percezione* o semplice *apprensione*; o sia come una modificazione interna dell'anima derivante dall'azione di percepire.

D. Che cosa è l'*Ideologia*?

R. L'Ideologia è la scienza dell'origine, e perciò della natura delle nostre idee.

D. Di quali idee dee occuparsi l'Ideologia?

R. Delle idee *essenziali* all'umano intendimento.

D. Spiegatemi ciò più chiaramente.

R. Vi sono idee *essenziali* all'umano intendimento, e ve ne son di quelle, che non son tali, e che perciò si possono chiamare *accidentali* all'intendimento. Le prime si trovano universalmente in tutti gli uomini; non può dirsi lo stesso delle seconde. Niun uomo può esser privo dell'idea del proprio corpo, e del di fuori, quale che siasi, nè del

proprio *me pensante*; ma può un uomo non aver l'idea del Coccodrillo, o dell' Elefante; e se è un cieco nato, anche del Cielo stellato.

Le idee essenziali all' umano intendimento son quelle che la meditazione, cioè l' uso delle facoltà di analisi, e di sintesi, sviluppa naturalmente dal *me sensitivo di un fuor di me*.

D. L' idea del proprio corpo essendo una idea essenziale all' umano intendimento, ditemi come gli uomini distinguono il proprio corpo da' corpi esterni ?

R. Il corpo *nostro* è quello, in cui ci sembra di sentire e di essere, in cui si possono produrre immediatamente dei moti col solo nostro volere ; e quello eziandio, che ci è incessantemente presente.

D. Che cosa è l' Anima, che sembra reggere il proprio corpo?

R. L' anima, è ciò che ha delle sensazioni, e de' pensieri quali che sieno.

D. Da ciò sembra, che dobbiamo riguardar l' anima come una cosa distinta dalle sensazioni, e da' pensieri quali che sieno. Questa illazione, che sembra scendere dall' idea, che ci abbiam formato dall' Anima, è ella giusta ?

R. È giusta, ed incontrastabile.

D. Ma questa cosa che costituisce l' Anima, e che suole chiamarsi eziandio *sostanza dell' Anima*, o *essenza dell' Anima*, che cosa è essa mai ?

R. Noi non ne abbiamo una nozione determinata, o particolare; ma sappiamo, che è una cosa *sussistente*; e ad una cosa sussistente diamo il nome di *sostanza*; come ad una cosa inerente alla sostanza diamo il nome di *qualità*, di *accidente*, di *modo*, di *modificazione*, ec.

D. Abbiamo noi dunque una nozione generale della *sostanza*?

R. Certamente l' abbiamo, se non avessimo una nozione della sostanza, non ne avremmo alcuna della *qualità*, che è la correlativa della sostanza. La distinzione de' nomi *sostantivi* dagli *aggettivi*, la quale si trova in tutte le lingue, dimostra,

che tutti gli uomini hanno l' idea della *sostanza*, e della *qualità*.

D. Ma donde vien essa in noi l' idea di sostanza e la correlativa di qualità?

B. Dall' esperienza, o sia dall' analisi de' sentimenti, o delle percezioni del *me*, e di *un di fuori*. Ella è una nozione *oggettiva*, tanto riguardo all' origine, che riguardo al valore.

D. L' Anima umana è una sostanza; ma eziandio un corpo si mostra a noi come una sostanza, sarebbe forse l' anima umana un corpo?

R. È impossibile, che l' Anima umana sia un corpo. Facendo l' analisi della coscienza del *me* pensante, si vede evidentemente che l' Anima umana l' *Io* si mostra rigorosamente uno in tutte le funzioni del pensiere cioè semplice assolutamente, ed indivisibile.

D. Come abbiamo chiamato questa semplicità assoluta del me pensante?

R. L' abbiamo chiamato l' *unità metafisica del me*.

D. Fatemi vedere più chiaramente questa unità metafisica del soggetto pensante.

R. Il soggetto pensante nel raziocinio deduce un giudizio da altri giudizi. Ora quest' azione deduttiva appartiene necessariamente ad un soggetto semplice ed indivisibile; poichè 1.° non vi è alcuna parte nella deduzione: la deduzione appartiene ed è inerente allo stesso soggetto, a cui appartiene ciascun elemento dell'illazione, e ciascun elemento delle premesse; non si trova dunque la pluralità de' soggetti nel raziocinio, ma l' identità e l' unità assoluta dello stesso soggetto.

D. Si distinguono più specie di unità?

R. Se ne possono distinguere due, cioè l' *unità metafisica*, e *l' unità sintetica*. Questa seconda può dividersi in *unità sintetica del pensiere*, ed in *unità fisica*. L' unità metafisica è assoluta. La sintetica è condizionale (Ideologia §. 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24.)

D. Abbiamo già conosciuto 1.° la sostanzialità dell' Anima: 2.° la sua unità metafisica, che si chiama eziandio *spiritualità*: 3.° le sue diverse modificazioni, o modi di essere. Ora da ciò sembra, che l' Anima non solamente sia una sostanza; ma eziandio, che essa sia una *causa efficiente* di alcune sue modificazioni, intanto Hume nega l'esistenza della nozione di *causa efficiente*. Che cosa si dee pensare di questa dottrina di Hume?

R. La dottrina di Hume su la causalità è falsa. La coscienza ci attesta, che l'Anima è il principio o la causa efficiente de' proprî voleri. In tutte le lingue vi sono de' vocaboli, che indicano la causalità, tali sono, nella lingua italiana, *dunque*, *perciò*, *in conseguenza*, *perchè ec.*

D. Pare che le nozioni di *azione*, e di *passione*, le quali son legate a quella di causalità, sono anche nozioni essenziali all' umano intendimento.

R. Così è. La distinzione de' verbi attivi e passivi, che si trova in tutte le lingue, deriva per lo appunto da queste nozioni.

D. Da quanto avete detto circa la sostanza, e la causa, sembra, che la relazione fra la qualità e la sostanza, e quella fra l'effetto e la causa sieno due relazioni *oggettive*, e perciò *reali*.

R. Ciò che dite è una verità. Vi sono due relazioni reali fra l' esistenze: una è quella della modificazione o qualità al soggetto; e l' altra è quella dell' effetto alla causa. Una modificazione ha due relazioni reali colla sostanza, una è quella della modificazione al soggetto, l'altra è quella dell' effetto alla causa.

La causa della modificazione può essere lo stesso soggetto della modificazione, o un soggetto diverso.

D. Queste due verità: 1.° *Non può esservi qualità senza una sostanza, a cui la qualità sia inerente*: 2.° *Non può esservi effetto senza una causa*; sono esse verità contingenti, o pure necessarie?

R. Sono verità necessarie, e perciò identiche.

D. Fatemi conoscere ciò con chiarezza.

R. La qualità è una esistenza inerente; una qualità senza sostanza sarebbe dunque una esistenza inerente, e non inerente insieme. Più, la qualità è un modo di essere; ed un modo di essere senza l'essere sarebbe un modo di essere e non un modo di essere insieme. È dunque una verità identica, e necessaria, *che la qualità non può essere senza la sostanza.*

D. Dimostratemi colla stessa chiarezza, *che non può esservi alcun effetto senza una causa, che lo faccia essere.*

R. L'*effetto* è ciò che incomincia ad essere. Tutto ciò che è esistente, o è indipendentemente da qualunque supposizione o pure dipendentemente da qualche supposizione; nel primo caso è esistente assolutamente, e non incomincia ad essere, e perciò non è un effetto; il che è contro l'ipotesi; nel secondo caso la esistenza che si suppone, da cui l'effetto dipende è una causa efficiente. La proposizione dunque: *Non vi è effetto senza una causa*, è una verità dimostrata, per mezzo del principio di contradizione.

D. Fatemi conoscere con maggior chiarezza, *che ciò che incomincia ad essere non esiste assolutamente.*

R. Ciò che incomincia ad essere dee esser preceduto da qualche cosa, sia essere, sia una durata vôta; poichè ciò che non è preceduto da alcuna cosa non incomincia ad essere, ma è esso il primo essere innanzi a cui nulla vi è. Ciò che è preceduto da qualche cosa non esiste, se non che nella supposizione della cosa, che lo precede; non esiste dunque assolutamente.

D. Ma nel caso, che un essere fosse solamente preceduto da una durata vôta non esisterebbe esso senza una causa efficiente?

R. Un essere, che incomincia ad essere, non può avere una relazione di dipendenza con una durata vôta; poichè la durata vôta, da cui si vuol preceduto, non è più, quan-

do esso incomincia ad essere; la sua relazione di dipendenza sarebbe dunque una dipendenza non dipendenza, il che è una contradizione.

D. Le due relazioni reali di cui abbiamo parlato, son esse le sole che lo spirito cencepisce fra le cose?

R. Oltre delle relazioni reali lo spirito pone fra le sue idee, ed eziandio fra le cose alcune relazioni *logiche*, che sono solamente in lui; e non hanno alcun archetipo reale al di fuori di lui. I termini di queste relazioni logiche sono reali, ed il fondamento di esse, ch'è la natura positiva dei termini è anche reale; ma le relazioni sono interamente soggettive, e nel solo pensiere.

D. Quali sono queste relazioni logiche?

R. Sono le relazioni d' *identità*, e di *diversità*, donde derivano quelle di *uguaglianza*, di *disuguaglianza* ec.

D. Come si chiama l'operazione dello spirito, che percepisce queste relazioni logiche?

R. Si chiama *sintesi ideale*, la quale si divide in sintesi *ideale oggettiva*, ed in *sintesi ideale soggettiva*.

D. La distinzione delle due spezie di relazioni, cioè delle reali, e delle logiche, è ella importante in filosofia?

R. Questa distinzione è di somma importanza. Essa c' insegna a risolvere un problema principale in filosofia, il quale è: *Che cosa vi ha di oggettivo nelle conoscenze, e che cosa vi ha di soggettivo?*

Essa ci fa distinguere due specie di esperienza, cioè la esperienza *primitiva*, la quale è composta di soli elementi oggettivi, e l' esperienza *comparata*, la quale è composta di elementi oggettivi, e soggettivi insieme.

D. Si può forse la percezione delle relazioni logiche riputare un errore, ed una illusione del nostro spirito?

R. Niente affatto di ciò. La percezione delle relazioni logiche è una verità, la quale ha il suo fondamento oggettivo ne' termini reali delle relazioni medesime, e nella natura del nostro spirito. Poichè queste relazioni sono i *mo-*

*di* di pensare gli oggetti, e questi modi derivano dalla natura del nostro spirito. Un uomo, per cagion di esempio, è nato in America che rassomiglia ad un altro nato in Italia. I due uomini sono indipendenti, e senza alcuna relazione reale fra di essi. Lo spirito concepisce, e pensa il primo insieme col secondo; ed i due uomini sono insieme nello spirito di chi li pensa. Ora questo avvicinamento dei due uomini nel medesimo spirito, e la loro esistenza in un unico atto dell'intendimento non è, e non può essere che ideale; essa non è che il modo di cui lo spirito pensa ciascuno di questi due uomini; ciascuno di essi è isolato, ed indipendente dall'altro. Lo spirito lo rende unito e legato coll'altro. Ciò è chiaro a chi sa rientrare nella solitudine del suo intendimento. Da ciò si vede, che in ultima analisi, le relazioni logiche, sono un effetto esistente nel nostro spirito, il qual'effetto deriva da cause reali.

D. Avete detto, che le relazioni reali fra le cose si riducono a due, cioè a quella della qualità al soggetto, ed a quella dell'effetto alla causa; ma non vi è forse ancora la relazione di tempo, la quale è diversa da quella della causalità? Per cagion di esempio: un uomo ha l'età di anni cinquanta, mentre un altro ha quella di anni dieci, e questi uomini non hanno alcuna relazione di consanguineità fra di loro, non si dee forse asserire, che vi è fra il primo, ed il secondo un'anteriorità di tempo, che vuol dire, che il primo sia stato in un tempo precedente al tempo in cui è stato il secondo?

R. Sebbene molti filosofi ammettono una relazione di tempo distinta dalla relazione di causalità; pure ragionando esattamente, e senza farsi abbagliare dalla fantasia una tal dottrina è falsa..

D. Spiegatemi con chiarezza queste opinioni sul tempo, e mostratemi qual sia la vera?

R. Alcuni filosofi pensano, che vi è una durata distinta dalle cose che durano, che questa durata sia composta di un

numero infinito di piccole durate, che si succedono. Supponete, eglino dicono annientate tutte le cose, non potete concepire annientato il tempo, o la durata, in cui le cose esistono. Ciò prova che la durata esiste indipendentemente da tutte le cose; e che essa è una condizione necessaria per la loro esistenza.

D. Che cosa dee pensarsi di questa opinione?

R. Ella è assurda.

D. Provatemi la sua assurdità.

R. Ecco alcuni assurdi, che contiene questa dottrina; 1.° ciascuna delle piccole durate, dalle quali è composta la durata infinita, è contingente, e condizionale, essa incomincia, e ricade nel nulla: ora una serie infinita di condizionali non può costituire l'Assoluto. La durata infinita che si riguarda come un assoluto non può dunque esser composta di queste piccole durate; essa perciò non può esistere, 2.° Se le cose sono esistenti nella durata, la durata è il soggetto d'inerenza delle cose tutte; essa è, in conseguenza, la sostanza unica, e tutti gli esseri non sono che sue modificazioni. Ma questa sostanza unica è una cosa impossibile ad essere, poichè la durata passata è un nulla; e la durata futura è un nulla; due zeri non possono costituire alcuna cosa reale; ed una cosa sussistente, come la sostanza. (Si vegga eziandio Ideologia §. 51).

D. Ma se una durata distinta dalle cose che sono, è un impossibile, come noi ci formiamo l'idea di questa durata?

R. L'esperienza ci mostra l'esistenza delle generazioni, o sia degli effetti, e perciò la causalità è reale nella natura. La causa si riguarda come anteriore per natura all'effetto. Lo spirito concepisce il numero degli effetti, o delle produzioni, e l'idea di questo numero costituisce per noi il fenomeno costante nel *tempo*.

D. Non vi ha dunque nulla di oggettivo nel tempo?

R. L'oggettivo del tempo è la causalità, cioè in altri vocaboli, la produzione, o la generazione. Il tempo non è altra cosa, che il numero delle generazioni.

D. Ma il numero essendo un' idea dello spirito, e nulla fuori dello spirito, segue dalla dottrina enunciata sul tempo, che il tempo sia nulla fuori dello spirito.

R. Il numero non è alcuna cosa fuori dello spirito; ma le cose numerate sono reali eziandio fuori dello spirito: similmente il numero delle generazioni è nel solo spirito; ma le generazioni numerabili sono reali ed oggettive.

D. Siccome l' idea di una durata distinta dalle cose esistenti, ed in cui sembrano le cose di esistere, è indelebile dallo spirito; così è indelebile dallo spirito stesso l' idea di uno spazio immenso in cui le cose tutte ci sembrano di esistere; ora noi abbiamo riguardato come meramente immaginaria la durata distinta dalle cose esistenti; dobbiamo forse dir lo stesso dello spazio immenso, in cui tutto ci sembra di esistere?

R. L' idea di un vacuo immenso, in cui ci sembrano di esistere le cose tutte è un fenomeno costante per noi; ed è la condizione di altri fenomeni, come sarebbe quello del moto. Ma noi non abbiamo alcun motivo legittimo di credere l' esistenza di questo vacuo. Quando stabiliremo la vera natura de' componenti de' corpi, si vedrà chiaramente la non esistenza del vacuo.

D. Avete detto innanzi, che una serie infinita di condizionali senza l'assoluto è impossibile; dimostratemi questa proposizione.

R. Una serie finita di soli condizionali, è una serie di effetti senza causa, e perciò impossibile. Ma una serie infinita di soli condizionali non differisce relativamente alla causalità da una serie finita; una serie infinita di soli condizionali è dunque impossibile.

D. Spiegatemi ciò chiaramente.

R. Sia una serie finita di soli condizionali rappresentata da questi cinque termini A, B, C, D, E; di modo tale che E non possa esistere, se non esiste D, D non possa esistere; se non esiste C, C non possa esistere se non esiste B; B non possa esistere se non esiste A; non essendovi in tal

serie la condizione, o la causa di A: se voi ponendo esistente la serie, ponete l'esistenza di A, essendo A, per ipotesi un effetto; ponete un effetto senza causa; il che abbiamo dimostrato essere impossibile. Ora il numero de' termini della serie de' condizionali non influisce affatto nella natura della serie; in una serie di soli condizionali di cinque termini manca la causa del primo termine; in una serie di dieci termini manca ugualmente la causa del primo termine; lo stesso dee dirsi di una serie di mille termini e di qualunque altro numero di termini, ciò è evidente. Quello dunque, che si è dimostrato di una serie di cinque termini è eziandio dimostrato di tutte le serie possibili, qualunque sia il numero de' termini, che le compongono.

D. Da ciò che avete detto si deduce, che debba esser esistente un Essere assoluto; ed in conseguenza Dio. Spiegatemi con chiarezza i fondamenti della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. Questi fondamenti sono i seguenti: 1.° Non vi è effetto senza una causa; 2.° Una serie infinita di effetti, in cui ciascun termine sia effetto dell' antecedente, e causa del seguente, è intrinsecamente impossibile: 3.° Se esiste qualche cosa, l' Assoluto esiste: 4.° l' Io esiste: 5.° l' Io non è l' Assoluto: 6.° una esistenza condizionale, e contingente ha per causa una causa intelligente.

D. La prima proposizione: Non vi è effetto senza una causa, l'avete già dimostrata, potreste dimostrarla in un altro modo?

R. Un effetto è una cosa, che comincia ad essere: l'idea di una cosa che comincia ad essere è identica con l' idea di una cosa, che è preceduta da un'altra cosa: l'idea di cosa preceduta è identica coll' idea di cosa prodotta.

D. Ma non potrebbe una cosa esser preceduta da una durata vacua di cose?

R. Abbiamo mostrato, che una tal durata non può esser esistente. Quindi la nostra dottrina sul tempo somministra una dimostrazione del principio della causalità.

D. Passate in esame la altre cinque proposizioni, su cui è

appoggiata l'importante dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. La seconda proposizione, come abbiamo mostrato è una illazione evidente del principio dicausalità. La terza è un'illazione evidente delle due prime. La quarta è una verità primitiva di fatto. La quinta proposizione ha bisogno di una dimostrazione: questa consiste nella ripugnanza della natura del *me*, quale essa si mostra alla coscienza colla natura dell' Assoluto. *L' assoluto è immutabile.* Poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso un qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa; egli dunque sarebbe in un certo stato antecedente al cambiamento; e questo stato sarebbe accidentale in lui; e perciò condizionale, ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale e si ammetterebbe così una serie di condizionali senza l'assoluto; il che abbiamo mostrato essere un impossibile; fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto; il che vale quanto dire: *l'assoluto è immutabile*. L' assoluto nulla può perdere, e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere; *l'Assoluto è dunque infinito.* L'Io non è immutabile: l'Io non è infinito. L'io non è dunque l'assoluto. La sesta proposizione si può dimostrare nel modo seguente. Posto il *me* si pone l' Assoluto, ma posto l'Assoluto non si pone l' *Io* poichè l' Io sarebbe in questo caso immutabile come l' Assoluto. L' io non è dunque una seguela necessaria dell'Assoluto: egli è non perchè l'Assoluto è; ma perchè l'Assoluto lo fa essere. Questa causalità, che non è una seguela della natura dell' Assoluto è il *volere*. L' assoluto è dunque intelligente.

D. Ma Dio si riguarda eziandio come creatore, su di che è appoggiato questo pensamento?

R. L' Io è una sostanza, l' io incomincia ad essere per l' azione dell' Assoluto. L' azione dell' assoluto fa dunque esistere delle sostanze. Una tale azione si chiama *Creazione*. Dio è dunque Creatore.

*Fine dell' ideologia e del primo volume.*

# INDICE

DELLE

MATERIE CONTENUTE NEL PRIMO VOLUME

## LOGICA PURA

### CAPITQLO I.



§. 1. Vi sono cose, che sono capaci di sensazioni, e cose che non sono capaci di sensazioni.

§. 2. Ciò che è lungo, largo, e profondo si dice *esteso*. Ciò che è capace di sensazioni si dice *Anima*. *Animali* sono quelle cose, che sono esteee, ed hanno un' anima.

§. 3. Un esteso, che può essere in moto, si chiama *Corpo*. Gli animali perciò son quelle cose, che son composte di un corpo, e di un' anima.

§. 4. L' uomo è un animale razionale.

§. 5. Computare è ragionare.

§. 6. Quando noi facciamo un giudizio, perchè ne abbiamo fatti due altri, questo procedimento del pensiere chiamasi *Raziocinio*. Il *giudizio* è un pensiere, con cui noi pensiamo, che una cosa è o non è nella tale o tal maniera.

§. 7. L' Uomo domina su gli altri animali della terra non per la forza del suo corpo; ma per la ragione, che regola i moti del suo corpo.

§. 8. 9. 10. 11. L' Uomo esercita un impero su la terra, perchè per mezzo della ragione conosce la relazione fra i mezzi, ed i fini, o fra le cause e gli effetti.

§.12 .La scienza è una serie di raziocinî destinata a darci la conoscenza la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi. L'arte è la facilità di praticare certi mezzi, per ottenere un dato fine.

§. 13. Le scienze, e le arti hanno per fine di accrescere l'impero, che l' uomo può esercitar su la terra; e per fine ultimo la sua felicità.

§. 14 e 15. La filosofia è la scienza del pensiere umano. Essa si divide in *Teoretica*, e *pratica*.

§. 16. La filosofia contiene la legislazione suprema di tutte le scienze.

## CAPITOLO II.



## CAPITOLO III.

§. 35. Kant pretende che questa proposizione 7 + 5 è 12, enunci un giudizio sintetico.

§. 36. Non bisogna confondere la definizione colla proposizione propriamente detta.

§. 37. La proposizione 7+5 è 12, enuncia un giudizio analitico, non già un giudizio sintetico.

§. 38. Il definito può sostituirsi alla definizione, e la definizione può sostituirsi al definito. Le idee semplici non possono definirsi.

§. 39. Le idee universali sono più semplici delle idee particolari.

§. 40, e 41. Si può concludere dal genere alla spezie, dalla spezie all' individuo, ma non si può concludere dall' individuo alla spezie, dalla spezie al genere.

§. 42. Vi sono due spezie di definizione, cioè la definizione *reale*, e la definizione *nominale*. La prima è quella, in cui si va dall'idea al vocabolo, e si spiega insieme la generazione dell' idea. La seconda è quella, in cui si enuncia il complesso delle idee semplici, legato al vocabolo, che si definisce, senza occuparsi della generazione di quest' idea.

§. 43. I vocaboli, i quali costituiscono una definizione, possono essere o segni immediati d' idee, o segni immediati di vocaboli.

§. 44. Le definizioni si fanno pel genere prossimo, per la differenza specifica.

§. 45. Le domande, o i postulati presentano la genesi di alcune idee.

## CAPITOLO IV.

### *Del Raziocinio.*

pag. 58.

§. 46, 47, e 48. Il raziocinio costa di tre giudizî. Nel raziocinio vi dee essere un' idea comune all' illazione, ed al principio; ed un giudizio che affermi l' identità delle altre due idee o parziale, o perfetta.

§. 49. La legge enunciata vale ancora pei raziocinî, la cui conclusione è negativa.

§. 50. Il raziocinio serve a legare, e subordinare le nostre conoscenze.

§. 51. Il raziocinio è anche necessario, per condurre lo spirito ad alcune conoscenze, che non si possono ottenere senza di esso.

§. 52. Il conoscere i diversi rapporti delle nostre idee è una vera conoscenza, ed in questo procedimento lo spirito non esce fuori dell' identità.

§. 52. (*bis*). Ne' raziocinî puri vi ha una doppia identità cioè un identità *materiale*, ed un' identità *formale*.

§. 77. Il modo, in cui l' analisi, e la sintesi presentano la nozione dell' esser semplice è differente.

§. 78. La logica, nel paragone delle proposizioni, ci somministra de' mezzi, per passare da una proposizione nota ad un'altra ignota. Uno di questi mezzi logici è *l'equipollenza delle proposizioni*.

§. 79. La conversione è pure un mezzo logico di passaggio da una proposizione ad un' altra. Bisogna distinguere *il mezzo di illazione* dal *mezzo problematico d' invenzione*.

§. 80. Le proposizioni subalterne possono offrirci un mezzo d'illazione, ed un mezzo problematico d' invenzione.

§. 81. Le proposizioni contradittorie tutte e due non possono insieme esser vere e tutte e due insieme non possono esser false. Le proposizioni contrarie non possono tutte e due insieme esser vere; ma possono tutte e due insieme esser false. Le succontrarie possono insieme esser false. Le succontrarie possono insieme esser vere tutte e due; ma non possono già tutte e due esser insieme false.

§. 82. L' opposizione delle proposizioni ci somministra eziandio un mezzo problematico. Questo mezzo consiste nel porre la verità della proposizione contradittoria a quella, che si esamina. Quando si giunge con tal mezzo ad avere una contradizione, la proposizione, che si esamina, è vera. Questo modo di dimostrare chiamasi *dimostrazione indiretta*, o *apogogica*.

§. 83. I mezzi logici, di passaggio da una proposizione ad un'altra ci vengono somministrati dalla equipollenza delle proposizioni, dalla loro conversione, e dalla loro opposizione. Su i mezzi d'illazione è stabilito il modo di ragionare, che i logici chiamano *conseguenza immediata*.

## PSICOLOGIA

### CAPITOLO I.



§. 1. La logica, che abbiamo trattato dee farci passare all' ideologia.

§. 2. La scienza del raziocinio ci fa passare alla scienza delle facoltà dello spirito, alla quale si dà il nome di *Psicologia*.

§. 3. Il metodo che seguiamo, è perfettamente analitico.

§. 4. La facoltà di percepir se stesso, e le proprie modificazioni, chiamasi *coscienza*.

§. 5. Si esamina se l' *io* è percepito colla prima sensazione, che noi abbiamo, e con qualunque sensazione, che abbiamo.

CAPITOLO II.



CAPITOLO III.

§. 23. Le diverse facoltà, che concepiamo nel nostro spirito, non sono tanti agenti diversi: esse non sono che lo spirito stesso, considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che avvengono in lui: Per *facoltà* in generale dello spirito s' intende quella capacità, o di essere in un certo modo modificato, o di modificare se stesso in un certo modo. La prima è la *facoltà passiva*, la seconda la *facoltà attiva*.

§. 24. Pe acquistare conoscenze distinte, lo spirito esercità su le prime l' analisi; e l' analisi è la prima azione dello spirito.

§. 25. Si spiegano cinque specie di analisi, chiamate *attenzione totale*, *attenzione parziale*, *astrazione modale*, *astrazione del soggetto ed astrazione del modo di un altro modo*.

§. 26. Il *generaleggiare* delle idee può essere un prodotto delle facoltà di analisi, e di sintesi insieme; ed eziandio della sola analisi.

## CAPITOLO IV.

*dell' immaginazione*. *pag.* 182

§. 27. L' immaginazione è la potenza dello spirito di avere nell' assenza di un oggetto che è stato altre volte percepito per mezzo dei sensi esterni, o della coscienza, di nuovo la sua idea. I prodotti dell' immaginazione si chiamano *fan tasmi*. Vi sono fantasmi relativi a ciascuna specie di sensazioni.

§. 28. Un qualche grado di attenzione è necessario all' immaginazione. Vi ha differenza fra la coscienza, e l' attenzione.

§. 29. La legge dell' immaginazione è la seguente: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte*. Questa legge chiamasi *associazione delle idee*. Non vi ha associazione fra i giudizî, i raziocinî, ed i voleri. L' associazione riguarda le sole Idee.

§. 30. L' idea del genere si associa con quella della specie: l' idea di un individuo si associa con quella di un altro individuo della stessa spezie. In generale la similitudine è uno de' principî di associazione. Le idee si associano maggiormente secondo il maggior grado di attenzione, e secondo il maggior tempo dell' attenzione, che ad esse si è prestato. Se percepiamo un oggetto, e prestiamo un' attenzione parziale ad una delle sue parti; si riprodurrà la percezione di quella, che è l' oggetto dell'attuale attenzione.

§ 31. La serie de' fantasmi può riguardarsi o come prodotta dalla sola legge di associazione, o come modificata eziandio dalla volontà. Inol-

tra la serie de' fantasmi può versarsi in fantasmi di specie diversa; si può continuare la serie di fantasmi della stessa spezie.

§. 32. Le percezioni degli oggetti presenti rendono i fantasmi, che vi si associano, più vivi, e commoventi di quelli, che sono svegliati da altri fantasmi. I fantasmi svegliati dalle percezioni di oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante.

§. 33. Hume ha ridotto a tre classi i principî, su de' quali si fonda l' associazione delle idee; la similitudine, la contiguità del tempo, e del luogo, e la relazione di causa e di effetto. Tutte e tre queste spezie di principî son comprese nella legge generale enunciata: la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte.

## CAPITOLO V.



§. 34. La sintesi è la facoltà di riunire le percezioni, che l' analisi aveva separate.

§. 35. Vi è una sintesi reale. Essa consiste nel riunire gli elementi reali di un oggetto reale, e di riunirli, perchè la sensibilità, e la conscienza li presenta come realmente uniti.

§. 36. La *sintesi reale* è quell'azione dello spirito, dalla quale nascono le relazioni.

§. 37. Dalla sintesi ideale nasce il generaleggiare delle idee.

§. 38. Le idee generali sono reali nello spirito, e non consistono nei soli vocaboli.

§. 39. Si chiamano *relazioni reali* quelle che passano fra le modificazioni ed i soggetti, e quelle che passano fra gli effetti e le cause. Si chiamano *relazioni logiche* le relazioni, che sono semplici vedute dello spirito. La sintesi *ideale oggettiva* è quella, che fa conoscere le relazioni logiche fra gli oggetti reali. La sintesi *ideale oggettiva* è quella, che fa conoscere le relazioni logiche fra le nostre idee.

§. 40. Lo spirito umano ha la facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponda alcun oggetto naturale, diverse percezioni, che hanno ciascuna un oggetto naturale. Questa sintesi si chiama *sintesi immaginativa*.

§. 41. I prodotti della sintesi immaginativa sono di due spezie, alcuni si possono effettuare, altri rimangono nel pensiere. Perciò gli oggetti reali sono o *naturali*, o *fattizi*. La sintesi immaginativa, in conseguenza, si divide in *sintesi immaginativa civile*, ed in *sin-*

*tesi immaginativa poetica*. La prima ha per termine delle sue operazioni gli oggetti reali, ma fattizi; la seconda si riferisce ad oggetti chimerici.

§. 42. Per mezzo della sintesi immaginativa poetica, i poeti personificano gli accidenti naturali, animano la natura materiale, creano così dei piaceri per l' immaginazione.

## CAPITOLO VI.



§. 43 Il desiderio muove la volontà; e la volontà determina gli atti dell' analisi e della sintesi.

§. 44. La volontà produce de' modi nel corpo, e modifica lo spirito stesso con degli atti di analisi, e di sintesi.

§. 45. Il desiderio è distinto dalla volontà. Non si dee confondere il *volere* col *deliberare*.

## CAPITOLO VII.



§. 46. Tntte le facoltà, spiegate negli antecedenti capitoli, sono elementari.

§. 47. La memoria, la quale consiste nel riprodnrre un' idea sensibile, e riconoscere di averla avuta, può spiegarsi per mezzo dell' immaginazione, che segue esattamente la legge dell' associazione delle idee. La memoria perciò non è una facoltà elementare.

§. 48. La reminiscenza consiste nel riconoscimento non mediato di una percezione riprodotta; non è perciò una facoltà elementare.

§. 49. Vi sono due casi del *riconoscimento dubbioso*. Uno si è quando percependo di nuovo un oggetto, dubitiamo se l' abbiamo percepito. L' altro si è quando riconosciamo di averlo altre volte percepito; ma non sappiamo denotare il tempo, il luogo; e le altre circostanze, in cui l' abbiamo percepito. Questi fatti si spiegano colla legge dell' associazione delle idee.

## CAPITOLO VIII.



§. 50. Lo spirito nella veglia è insieme passivo ed attivo: nel sonno è solamente passivo.

§. 51. La differenza fra il sonno e la veglia sembra, che possa consistere in due cose : 1 nel sonno lo spirito è solamente passivo, 2 nel sonno l' esercizio della sensibilità o è interamente cessato, o pure è molto limitato.

§. 52. Non si può supporre che nel sonno sia la volontà in esercizio, ma che i voleri sieno inefficaci. Nel sonno è sospeso l'esercizio della volontà.

§. 53. Il riguardare come reali, o inesistenti gli oggetti delle nostre sensazioni, e dei nostri fantasmi, è un atto del giudizio. Nel sonno, essendo sospeso l' esercizio del giudizio, lo spirito non riguarda come reali gli oggetti dei suoi fantasmi. In tale stato esso è affetto da sole idee, ha delle apparenze, ma non giudica.

§. 54. La stravaganza de' sogni può spiegarsi coll' associazione dell' idee. Ciò avviene, quando ad un fantasma si associano degli altri fantasmi; e che l'oggetto di questo complesso di fantasmi è chimerico e non può aver esistenza nella natura. Quando il sonno è profondo, non possiamo ricordarci dei fantasmi, che ci hanno modificato.

§. 55. Si conferma, che la successione delle nostre idee nel sonno segue la legge dell' associazione, che ha luogo nella veglia. La disposizione dello spirito influisce su i nostri sogni, come essa influisce su le idee della veglia.

§. 56. Chiamansi *sonnamboli* quelli che parlano, e camminano sognando. Eglino ancora giungono a leggere, e scrivere, come può fare un uomo desto; ed a fare alcune operazioni meccaniche, che nella veglia riguardiamo come volontarie. Nel caso del *sonnabolismo si* può supporre, che lo spirito conserva il suo potere su alcune membra del corpo, ma che non lo ha sul proprio pensiere. La sensibilità è limitata.

§. 57. Sembra, che il sentimento del *me* sensitivo di *un di fuori* non debba abbandonarci giammai, anche nel sonno più profondo.

## CAPITOLO IX.

*Degli abiti intellettuali.* pag. 238

§. 58. Per l' acquisto delle scienze è necessario un ripetuto esercizio delle nostre facoltà intellettuali.

§. 59. L' esercizio replicato degli stessi atti volontari ci fa acquistare la facilità di farli; e questa facilità consiste nella rapidità, con cui si eseguono gli atti semplici, che costituiscono un atto composto, e nella rapidità, con cui questi stessi atti semplici si eseguono l' un l' altro.

§. 60. La rapidità, di cui abbiamo parlato, consiste nella rapidità di alcune associazioni. La facilità, che si acquista per alcuni atti, dopo la frequente ripetizione degli stessi, chiamasi *Abito*. Ogni abito suppone la disposizione, o la facoltà naturale d' incominciare gli atti relativi allo stesso.

§. 61. I moti volontari resi abituali non cessano di essere volontarî.

§. 62. La rapidità degli atti, che suppone questa dottrina non è una ragione per rigettarla.

§. 63. Le facoltà della meditazione si perfezionano coll' esercizio, acquistando la facoltà di meditare non ostante gli ostacoli, che tendono a distrarcene; acquistando la facoltà di lunghe meditazioni; acquistando quella di meditare su più cose insieme.

§. 64. Un lungo esercizio delle nostre facoltà attive ci somministra due facoltà, una si è quella di riprodurre le idee analoghe all'oggetto, che si ha in veduta, l' altra si è quella di paragonar queste idee, o i loro oggetti, e di scovrirne le relazioni. Gli abiti intellettuali non possono tutti spiegarsi col solo principio della rapidità di alcune associazioni.

§. 65. La memoria si perfeziona coll'esercizio. Una distribuzione metodica de' nostri pensieri facilita l' esercizio della nostra memoria. Si spiegano vari fatti della memoria.

§. 66. Le sensazioni, in quanto son piaceri o dolori, s' indeboliscono gradatamente, allora che esse sono continuate durante un certo tempo; o frequentemente ripetute. Si dee fare un'eccezione riguardo a' dolori, ed è quando la causa del dolore giunge a ledere, o distruggere l'organo che ne è affetto, o perchè il moto organico, che lo produce, mette in giuoco altri organi sensitivi. Anche i piaceri, ed i dolori dell'animo s' indeboliscono colla frequente ripetizione, o colla lunga durata. Ma quantunque il piacere ed il dolore perdano, colla loro ripetizione, della primitiva loro forza; pure gli atti della volontà che gli hanno seguiti divengono più facili. Le sensazioni poi riguardate come percezioni di oggetti, la loro ripetizione perfeziona a tal riguardo la nostra sensibilità.

§. 67. Secondo alcuni filosofi, i giudizi abituali alterano le nostre sensazioni; in conseguenza, secondo questa dottrina l' abito può produrre in noi una nuova facoltà.

§. 68. La dottrina esposta è falsa.

§. 69. L' oggetto immediato delle sensazioni sono le particelle dell' aria, che colpiscono l' orecchio: quello degli odori sono i corpuscoli già separati da' corpi odoriferi.

CAPITOLO X.



IDEOLOGIA

CAPITOLO I.

§. 11. Alcuni filosofi distinguono le idee, riguardo alla loro origine, in avventizie, fattizie, ed innate.

§. 12, e 13. I Cartesiani ammisero nel nostro spirito alcune idee innate. Queste idee, secondo essi, hanno una realtà oggettiva. Alcuni di essi le riguardarono come atti perenni, privi di coscienza, e simili agli amori abituali. Leibnizio ammise le idee innate; egli le riguardò come disposizioni; soggiunge nondimeno, che queste virtualità sono accompagnate sempre da alcune azioni, sovvente insensibili, che vi corrispondono. Kant ammise alcune nozioni originarie, indipendenti dall' esperienza; ma tolse ad esse, in se stesse considerate qualunque realtà oggettiva.

§. 14. I difensori delle idee innate, distinguono due specie d' idee, che si trovano in tutti gli uomini, alcune son da essi riguardate come necessarie, e come le condizioni orginarie del nostro sapere, altre sono idee contingenti ed avventizie. Alcune idee essenziali all'intelletto sono oggettive, altre sono soggettive. L'esistenze delle idee soggettive suppone nel soggetto una disposizione a produrle, in certe date circostanze.

## CAPITOLO II.

*Analisi delle idee dello spirito, e del corpo.* *pag.* 308

§. 15. L' *Io* sentito dalla coscienza è uno cioè semplice.

§. 16. Senza l'unità metafisica del *me* non sarebbe possibile l'unità sintetica del pensiere, e senza l' unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l' Uomo.

§. 17. Il Corpo è un' estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di riecvere oltre del moto suo proprio e naturale, altri moti dall' esterno. Questa idea può dedursi tanto dalle sensazioni del tatto, che da quelle della vista.

§. 18. Gli altri sensi sembrano insufficienti a darci l'idea del corpo. Si esamina la quistione: l' Anima potrebbe sentir sè stessa, senza riferire le sensazioni al suo corpo?

§. 19. Le idee individuali de' corpi, che ci vengono per mezzo della vista, son diverse di quelle, che ci vengono per mezzo del tatto.

§. 20. Tanto per mezzo delle sensazioni del tatto, che per mezzo di quelle della vista, noi possiamo distinguere il *corpo nostro* da'corpi esterni. Le une e le altre sensazioni concorrono a mostrarci l' unita del corpo nostro.

CAPITOLO III.



CAPITOLO IV.

§. 34. L'idea di esistenza è la più universale delle nostre idee, e l'ultimo termine dell'astrazione. Essa è un'idea semplice, le nozioni di *sussistenza* e *d'inerenza*, sono anche semplici.

§. 35., e 36. È falso che la modificazione non è altra cosa che la sostanza stessa esistenza in un dato modo. Alcuni filosofi pensano, che ciò, che vi è di costante nell'essere è non solamente la sostanza, ma eziandio alcuni modi o qualità, che si chiamano *qualità*, *essenziali*, o *attributi*.

§. 37. Hume nega, che noi abbiamo un'idea della causa efficiente. Egli insegna, che l'esperienza non ci presenta de'fatti in connessione; ma solamente in congiunzione.

§. 38. Il sentimento interiore ci presenta de'fatti in connessione. E perciò l'idea della causa efficiente.

§. 39. Nella nostra volontà fa d'uopo distinguere gli *atti eliciti* dagli atti *comandati*. La coscienza de'primi è sufficiente a somministrare l'idea della causa efficiente.

§. 40. Diverse opinioni de' filosofi sul commercio fra l'anima ed il corpo, o sia su la causa efficiente de' moti del nostro corpo, e delle sensazioni nell'anima nostra.

§. 41. Ogni causa efficiente è una sostanza. Ogni forza è una sostaza.

§. 42. Le definizioni che i metafisici danno dell'*azione*, e della *passione* non ci fanno conoscere la natura dell'azione. L'efficienza si potrebbe distinguere dall'atto, e riguardarla come una nozione semplice, ed indefinibile.

§. 43. 44. 45. e 46. Queste due proposizioni: *Ogni verità contingente si dimostra per mezzo del principio della ragion sufficiente. Il principio della ragion sufficiente è il primo principio di tutte le verità contingenti*, *son false*. Il principio della ragion sufficiente applicato all'esistenza di Dio conduce ad una falsa illazione.

## CAPITOLO V.



§. 47. e 48. Noi abbiamo l'idea della durata. Essa, secondo Locke, deriva dalla riflessione su la successione delle nostre idee. Obbiezioni contro la dottrina Lockiana.

§. 49. e 50. Abbiamo un' idea della estensione pura, o sia del Vacuo distinta dall'idea dell' estensione corporea.

§. 51. Una durata distinta dalle cose, che esistono, e composta d'istanti o di parti successive, è una cosa impossibile.

§. 52. Associando al sentimento del *me* una serie antecedente di cose successive, e non potendo sciogliere questa associazione, nasce nel nostro spirito una durata distinta dalle cose, che esistono, e composta d'istanti successivi.

§. 53. e 54. Il fondamento della successione è la Causalità.

§. 55. Quelle cose, che sono inseparabili l'una dall'altra, ma indipendenti fra di esse, ed in connessione di dipendenza con una terza cosa, si dicono *simultanee*.

§. 56. Gli Uomini hanno misurata la durata per mezzo di moto del Sole, della luna, e degli astri. Ciò conferma che il rapporto di tempo è lo stesso di quello di causalità. I matematici insegnano che la celerità di un corpo consiste nel quoziente dello spazio diviso pel tempo. Questa dottrina bene intesa non distrugge la nostra dottrina sul tempo.

§. 57. Nella determinazione dell'epoche della storia si bada al principio della causalità.

§. 58. Premesse le antecedenti dottrine si dimostra invincibilmenta la seguente proposizione: *Non vi ha effetto senza una causa.*

§. 59. Il sentimento di qualunque cambiamento, che accade in noi si associa costantemente, col sentimento del *me* agente, o di un agente esterno. In forza di quest' associazione si ammette generalmente il principio della causalità.

§. 60. Noi abbiamo l'idea dello spazio puro. L'idea del proprio corpo associata costantemente a quella di una estensione, che lo limita; e la considerazione che l'esser luminosa, e solida la estensione, che limita il nostro corpo, è una cosa contingente, produce la necessità dell'idea dello spazio, nell'ipotesi dell'annientamento de' corpi.

## CAPITOLO VI.



§. 61. L'universo è la totalità degli oggetti simultanei e successivi.

§. 62. 63. 64. Una serie infinita di condizionali senza l'Assoluto è impossibile. Ammesso perciò un condizionale, si dee ammettere l'Assoluto. L'Assoluto è immutabile. Esso è infinito.

§. 65. Esiste un essere assoluto, immutabile infinito, Causa creatrice, Intelligente del *me*. Quest'essere chiamasi *Dio*.

§. 66. 67. L'idea dell'assoluto è soggettiva riguardo all'Origine, ma è reale.

§. 68. 69. L'Origine dell'Universo palesa una suprema Intelligenza.

## CAPITOLO VII.

*Di alcuni errori della Volgare Ontologia.* pag. 394

§. 70. e 71. Il *possibile intrinseco* è un'idea complessa, che lo spirito ha il potere di formare; *l' assolutamente necessario* è un' idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. *L' impossibile intrinseco* è una moltitudine d' idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in un' idea complessa.

§. 72. L' essenza non è che l' essere stesso. Noi abbiamo il sentimento delle privazioni. Esso consiste nella coscienza di alcune idee associate. *Il nulla* esprime il secondo termine di un rapporto, di cui il primo termine è *l' esistenza*, il rapporto è la *diversità*.

## CAPITOLO VIII.

*Dell' influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee.* . . . pag. 401

§. 73. Lo spirito può eseguire atti di analisi ed avere idee, senza il soccorso de' segni.

§. 74. Il motivo che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiere, ci obbliga ancora, antecedentemente all' espressione ad analizzarlo. Colui che ascolta, vede decomposto un pensiere ne' suoi elementi, e lo ricompone. Il linguaggio rende ancora più facile l' astrazione.

§. 75. I segni sono necessarî per conoscere il calcolo.

§. 76. Le idee de' numeri entrano nella più gran parte delle conoscenze de' popoli culti.

§. 77. Il linguaggio fa conoscere i diversi elementi di cui si compone un raziocinio, ed un giudizio. Ogni discorso è una serie di proposizioni, ancorchè esprime le diverse affezioni del nostro spirito. I vocaboli o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o l'azione dello spirito su questi oggetti.

§. 78. I nomi esprimono gli oggetti de' nostri pensieri: essi sono o sostantivi, o aggettivi. Il verbo esprime l' azione dello spirito. In ogni proposizione bisogna distinguere il soggetto, il predicato, o attributo, ed il verbo. Tanto il soggetto, che l' attributo si divide in logico, e grammaticale. Il verbo è o sostantivo, o attributivo.

§. 79. Le proposizioni sono o semplici, o composte. Le semplici sono o complesse o incomplesse. Le modali sono complesse riguardo alla forma.

§. 80. Si dà l' idea de' pronomi. Il pronome relativo può essere o soggetto, o parte dell' attributo della proposizione incidente: alcune volte perde il suo uso di pronome, e ritiene quello di congiungere una proposizione con un' altra. I rapporti di diverse proposizioni son espressi dalle congiunzioni: queste non si debbono confondere colle preposizioni, servendo queste ultime a denotare i rapporti de' vocaboli della proposizione. Il participio è un aggettivo, che trae la sua origine dal verbo. L'avverbio equivale alla preposizione con un nome. Le interiezioni, o interposti equivalgono ad una intiera proposizione.

FINE DELL' INDICE DEL PRIMO VOLUME.





